Platon

OPERE

V

Platon
OPERE V

Platon

OPERE



PLATON Opere V

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

ΠΛΑΤΩΝΟΣ



ΑΠΑΝΤΑ Ε'

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

PLATON



OPERE

V



EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREŞTI, 1986

Ediţie îngrijită de
CONSTANTIN NOICA PETRU CREŢIA

Cuvînt prevenitor de
CONSTANTIN NOICA

Traducere, interpretare, lămuriri preliminare,
note şi anexă de
ANDREI CORNEA

Colecţie îngrijită de
IDEL SEGALL

Prezentarea grafică a colecţiei
VAL MUNTEANU

NOTĂ ASUPRA PREZENTULUI VOLUM

În transcrierea numelor proprii greceşti am hotărît să transliterăm forma grecească în toate cazurile în care nu există o formă românească statornicită printr-o lungă şi unanimă tradiţie (Socrate, Parmenide, Homer, Aristofan, Pericle, Alcibiade etc.). Am ezitat la cîteva nume, cum ar fi Phaidros, Phaidon, Theaitetos, pentru care formele Fedru, Fedon, Teetet puteau să pară oarecum intrate în uz, dar pînă la urmă am renunţat la aceste românizări datorate influenţei franceze şi încă nu definitiv consacrate.

Am preferat, pe de altă parte, să păstrez, pentru numele comune citate, scrierea în alfabet grec. În cazul cînd, totuşi, am folosit transliterarea (pentru unele cuvinte ce apar mai des) am adoptat transcrierea lui κ cu *k* intrată în uzul internaţional. Pentru diftongul ου am adoptat transliterarea *ou* (ex.: *nous*, *mousike*).

Bibliografia dialogului a fost concepută pentru a da cititorului o imagine fie şi parţială asupra literaturii platoniciene şi a interesului de care s-a bucurat şi continuă să se bucure în lume opera lui Platon.

— Traducerea de faţă are acum — vai, către sfîrşitul veacului al XX-lea abia— privilegiul de a fi prima încercare de a reda integral în româneşte textul *Republicii* lui Platon. Vasile Bichigean tradusese, în 1923, doar cele dintîi patru cărţi.

— Am utilizat, în principal, ediţia Burnet (Oxford University Press, 1968, t. IV), faţă de lecţiunile căreia m-am depărtat doar în cîteva cazuri, atunci cînd alte variante ale textului mi s-au părut ceva mai atrăgătoare.

— Am respectat caracterul de dialog povestit al textului, deşi aceasta a multiplicat formulele „zise", „spuse" etc.

— Contrar obiceiului am tradus din nou versurile citate de Platon din Homer, Hesiod, tragici (chiar dacă aceste versuri au mai fost traduse în româneşte), deoarece: 1) ideea pe care Platon vrea să o sublinieze în citat nu apare totdeauna cu suficientă claritate în traducerile mai vechi; 2) Platon citează uneori incorect, sau foloseşte variante uşor diferite de cele pe care modernii

le-au adoptat de obicei; 3) de cele mai multe ori, numerotarea originalului și cea a versiunilor românești nu corespund. În această situație a trimite cititorul român la numerotarea originalului este inutil, iar a-l trimite la numerotarea unei versiuni românești cu o numerotare *sui generis* este contrar procedeelor obișnuite.

— Am plasat între linii oblice anumite cuvinte ce nu există ca atare în textul grec, dar pe care sensul le impune cu maximă probabilitate și a căror prezență oferă un spor de claritate. Între paranteze drepte am plasat pasajele socotite de editori ca suspecte sau interpolate.

— Doresc să exprim profunda mea gratitudine lui Constantin Noica nu numai fiindcă m-a determinat să lucrez la această operă, biruindu-mi toate ezitările, ci și pentru că a jertfit multe săptămîni, spre a-mi citi, cuvînt de cuvînt, versiunea, propunîndu-mi numeroase sugestii, dintre care nu puține au intrat în redactarea definitivă. Îmi exprim totodată recunoștința față de Editura Științifică și Enciclopedică, cît și pentru admirabilul redactor care este Idel Segall a cărui stăruință și pricepere este pe deplin cunoscută de către toți cei care au colaborat la „ediția Platon". De asemenea, mulțumesc soției mele, al cărei ajutor la compararea versiunilor și la verificarea corectitudinii textului mi-a fost de nepreţuit.

A.C.

ΠΟΛΙΤΕΙΑ

REPUBLICA

CUVÎNT PREVENITOR

Orice om cult crede a ști despre *Republica* două lucruri, amîndouă regretabile: că Platon schițează aici drept stat ideal unul autoritar la culme; în al doilea rînd, că dă afară pe poeți din cetatea sa. Sub aceste două acuze Platon a fost criticat, ironizat și uneori batjocorit, mai ales în veacul nostru, dimpreună cu reflexiunea filosofică. Rămîne de văzut dacă regretabil este textul *Republicii* sau dacă nu cumva este felul nostru de a-l citi.

Cu Platon, dealtfel, s-au mai întîmplat de-a lungul veacurilor cîteva deformări de interpretare, cea mai gravă fiind aceea de a înțelege Ideea drept supra-instituită realului și ca dublîndu-l pe acesta. Interpretarea își are obîrșia într-una din cele mai întristătoare pagini din istoria filosofiei, în cap. 9 din cartea I a *Metafizicii* lui Aristotel, și este curentă astăzi încă, la fel cu cea a *Republicii*. Firește, e infinit probabil că nu vom reuși, pentru cititorul român, să înlăturăm interpretarea comună în ce privește dialogul de față. Dar pentru că e vorba de prima lui traducere în limba română, merită să fie făcută încercarea.

Un lucru ar trebui să fie recunoscut de către cititorul care va străbate întregul dialog: Platon nu-și propune în el să ofere un tip ideal de stat, ci *un tip ideal de om*. Poate, dacă la un congres platonician, marii specialiști ar hotărî să nu se mai traducă dialogul prin *Republica*, ci printr-un titlu ca „Republica interioară", opera ar fi citită pe viitor altfel decît ca pînă acum, drept o lucrare politică. Cu politica propriu-zisă filosoful nu s-a îndeletnicit în scris niciodată pînă la bătrînețe; abia în perioada ultimă, senilă au spus unii antici, a redactat el *Legile* (unde referințele la *Republica* sînt ca și nesemnificative). În rest s-a îndeletnicit cu Ideea — așa cum o înțelegea el, iar nu cum au înțeles-o Aristotel și cohorta de epigoni mai apoi — iar tocmai pentru că a știut să împletească realul cu Ideea el a rămas pînă astăzi în inima culturii. Ce altceva este cultura decît cununia dintre real și lege, atît în cunoașterea naturii cît și în cea a omului? Pentru simple constituții politice, a căror listă, încă de pe atunci interminabilă, Aristotel își propunea s-o întocmească, antichitatea nu ne-ar fi

păstrat *în întregime* opera lui Platon, aşa cum n-a făcut-o cu nici un alt creator din sînul ei. A păstrat-o pentru înţelesul, recunoscut ori presimţit, al Ideii. Cît despre vizitele lui Platon cu scop politic în îmbelşugata Syracusa, la conducători cu porniri tiranice, e greu de crezut că au fost întreprinse pentru a convinge pe syracusani să renunţe la proprietate, cum cere dialogul de faţă, sau pentru a determina pe conducători să treacă altora mai buni decît ei — cum cere tot acest dialog — cîrmuirea cetăţii.

Dialogul a fost scris pentru *om*, iar nu pentru omul politic care, potrivit cu mitul platonician al unei reîntrupări posibile, şi-ar alege într-altă existenţă să trăiască într-un furnicar sau în buna rînduială a stupului de albine. Departe de a culmina în descrierea statului, dialogul culminează în descrierea *a cinci tipuri de oameni*: omul suveranităţii morale şi de cunoaştere (numit aici om regal sau aristocratic), omul timocratic, cel oligarhic, omul democratic şi cel tiranic. Aceste cinci întruchipări umane posibile — de care nici sociologia, nici antropologia, nici caracterologia, nici politologia nu ţin îndeajuns seama, deşi ele par a da un tablou complet al omului ca fiinţă morală şi socială — se trezesc în om, îşi caută afirmarea dominantă, se ciocnesc între ele şi dau războiul civil din sufletul oricărui ins ieşit din anonimat. Ele sînt cele care colcăie în ceea ce s-ar putea numi *republica interioară** a omului, cu un cuvînt pe care Platon însuşi îl foloseşte (la 605 b). Iar de aceea traducerea titlului prin *Republica* este mai grăitoare şi mai adecvată decît cea, prea ades folosită, prin *Statul*, neputîndu-se vorbi despre un „stat interior". Dealtfel *Politeia*, titlul grec al dialogului, dat de Platon, nici nu înseamnă stat; înseamnă cîrmuirea statului, sau formă de guvernămînt, termenul de stat fiind cu totul distonant, de vreme ce ideea lui este una modernă. În republica *interioară* încearcă să se cufunde Platon, cu acest dialog despre dreptate ca virtute supremă a omului.

Dar atunci, de ce arată el atît de mult interes republicii exterioare, amăgind pe amatorii de constituţii şi rătăcind pe cititor? Din două motive, primul indicat de autor însuşi. Este nevoie să se invoce o cetate, sau o republică exterioară posibilă, — una în curs de constituire, nu gata constituită — spre a vedea „în mare" cum se iveşte, cum se dezvoltă şi cum arată pînă la urmă spiritul de dreptate în mic, la ins. Ne trebuie o modelare a sufletului, am spune astăzi, iar Platon alege un model concret, cel al cetăţii. Dar nu se deformează virtutea individului la scara cetăţii? s-ar putea întreba cineva. Nicidecum, iar acesta este *al doilea motiv* pentru care trebuie invocată dreptatea în mare: pentru că virtutea

este, în definitiv, socială, cînd nu este virtutea religioasă față de zei, comunitară și ea încă. Virtutea e față de semeni, în sînul ființei conștient sociale care e omul. De aici datoria de a citi, în felul cum se alcătuiește o comunitate care să țină, unde anume e locul dreptății în republica interioară. Iar în ultima parte a dialogului corespondența dintre tipurile de cetate și cele de om va fi pas cu pas urmărită, într-o perfectă homothetie.

Numai că, modelul cetății este atît de amănunțit urmărit și se întîrzie atît de mult asupra fețelor diferite ale cetății, corespunzînd fețelor sufletului individual, încît totul dă impresia că ar reprezenta, nu o simplă treaptă, ci substanța însăși a dialogului. Cititorul *uită* astfel despre ce e vorba și se lasă interesat, uneori sedus, de cele mai multe ori îngrijorat de felul cum se încheagă o cetate „ideală". El nu ține seamă nici de repetatele declarații cum că *o asemenea cetate nu există nicăieri și probabil nu va exista niciodată*. El judecă trunchiat — și cel mai ades condamnă.

Dacă însă dialogul ar fi de luat întocmai, ca un prospect de „stat" iar nu ca o pregătire pentru descrierea tipurilor de oameni, atunci încă s-ar putea răspunde cititorului grăbit: sînt oare vederile lui Platon atît de inacceptabile? În definitiv de vreo două milenii și ceva nici un alt tip de cetate ori de stat nu au ținut decît în fapt, pe cînd anticul vrea să dureze o cetate care să țină *în drept*, să aibă o consistență exemplară. În cetățile și statele ce au supraviețuit în fapt, nu se poate citi ce este dreptatea. Prea des, dacă nu întotdeauna, dreptatea a fost a celui mai tare, după cum poate vedea oricine. În clipa cînd Platon ia drept model pentru zidirea lăuntrică a omului zidirea în veac a statului, el trebuie să schimbe perspectiva și să fabuleze organizat, adică să edifice în gol dar în chip rațional.

Iată atunci patru sau cinci teme fundamentale, ce au părut unora excesive, altora reprobabile pur și simplu, dar care, supărătoare ori nu pentru individ în republică, sînt edificatoare pentru republica din individ. Întîi este primatul cetății asupra individului, așa cum în sufletul individual trebuie să primeze întregul asupra părții, altminteri omul fiind schimonosit de unilateralitate. Apoi este tema avuției, adică a acelei angajări umane în demonia verbului „a avea" care, pînă la urmă, subminează oricare cetate; iar omul modern, ar face bine să se întrebe dacă anticul nu are dreptate, atît pentru cetate cît și pentru sufletul individual, să înlăture putința de-a conjuga la nesfîrșit un biet verb auxiliar. În al treilea rînd stă egalitatea femeii cu bărbatul, în răspunderi ca și în drepturi, o egalitate pe care, după două mile-

nii, societatea o caută încă şi în orice caz sufletul individual o proclamă statornic. Ca o nouă temă, edificatoare atît pentru cetate cît şi pentru suflet, este lărgirea familiei, adică scoaterea ei din condiţia strict naturală; căci este oare atît de reprobabil să priveşti drept rude şi părinţi, nu pe cei doar tribali şi consangvini, ci şi pe cei de consangvinitatea spirituală pe care o conferă comunitatea reală? În sfîrşit este de meditat asupra educaţiei tinerilor, care în dialogul de faţă pare mult prea strictă. Şi totuşi, ea e necesară atît pentru tinerii fără înzestrare deosebită cît şi pentru cei cu înzestrare, sortiţi să vadă *dincolo* de cetate. S-ar putea ca dezordinea cronică a societăţii să ţină de dezordinea interioară a individului, datorită educaţiei prea relaxate, în fond, care se dă tinerilor. Toate roadele pămîntului se plivesc de buruieni, numai omul e lăsat să intre în viaţa matură pe jumătate plivit. Ce se poate face din el? Cu o cărămidă proastă, cum sîntem fiecare, nu se poate face o casă bună. Că nu s-a clădit nimic durabil cu noi, este limpede din istorie. Dar nu-i este întotdeauna limpede omului, cărămizii.

Acestea, şi poate multe altele, ar fi de adus ca întîmpinare, spre a corecta repulsia prea susceptibilului cititor de totdeauna al *Republicii* lui Platon, lăsate pe jumătate citită. Numai că, nu ne-am propus a justifica dreptul la viaţă al unei fantome, republica exterioară, ci dreptul şi datoria omului de-a deveni om al suveranităţii morale şi intelectuale, cum vrea anticul, iar nu simplu om timocratic, oligarhic, democratic sau tiranic. Pentru împlinirea acestui tip de om, societatea, cu politicul ei, poate fi un model, poate fi chiar o şcoală, dar nu reprezintă un scop în sine, şi în orice caz nu reprezintă substanţa operei de faţă. Cititorul de totdeauna, gata să facă alergie la tot ce pare să ştirbească libertatea sa de-a rămîne o buruiană umană, ar fi trebuit să vadă că politicul este subordonat aici propriei lui înnobilări. *Desprindere* de politic, iar nu cufundare în el, i-ar apărea atunci în dialog. Dacă n-ar fi decît mitul final unde, ca în toate miturile finale platoniciene, se reia pe registrul ficţiunii tot ce a tins să fie adevăr în dialogul respectiv, atunci încă oricare cititor ar putea să vadă că nu despre cetate şi state e vorba în mitul lui Er, ci despre om şi destine *individuale*. Dar nu e nevoie nici măcar să se ostenească a citi pînă la capăt, spre a înregistra tocmai detaşarea de politic în cartea pretins a politicului. Platon spune limpede (la 521 a) cum că numai dacă există un fel de viaţă *mai bun* decît cel al omului politic, numai atunci insul şi cetatea pot fi în ordine. Şi adaugă (la 521 b) acest lucru la care toată ginta politică ar trebui să reflecteze: „E necesar ca spre cîrmuire să *nu* (s.n. C.N.) se în-

drepte cei ce o îndrăgesc." În lumina setei de-a ajunge la conducere, care a caracterizat întotdeauna viața publică, gîndul acesta ar fi potrivit ca *motto* pentru orice traducere din dialogul lui Platon. Iar dacă vrem totuşi a desprinde un înţeles „politic" din acest dialog unde politicul e în subordine, înţelesul este cel mult: cine nu vrea sau nu e în stare să slujească cetatea *depăşind-o*, s-o slujească integrîndu-se în ea.

*

* *

Al doilea lucru pe care crede oricine a-l şti despre *Republica* este acela că Platon dă afară pe poeţi din cetatea închipuită de el. Dar nu pot oamenii citi un gînd pînă la capăt? După ce au aflat că poeţii sînt izgoniţi din cetate, cititorii nu mai vor să înregistreze că filosoful lasă pe poeţi să vină îndărăt, ba chiar le cere să ia parte, cu liberă răspundere, la viaţa cetăţii.

Înainte de a releva care poate fi răspunderea poetului într-o cetate antică, este bine de reamintit ce era aceasta din urmă. Nu era un stat, ci doar o mare familie. Cetatea închipuită în principiu de Platon avea nu mai mult de 5040 cetăţeni (un număr ales pentru divizibilitatea lui). Nu era oare firesc ca, pe cît mai mică era comunitatea, pe atît mai mare să fie controlul asupra ei? Pe de altă parte, în orice comunitate antică, nicăieri arta n-a fost autonomă, ca în comunităţile europene de după Renaştere. Arta a fost întotdeauna în subordine faţă de religie, de riturile societăţii, de putere, de bogăţiile acumulate. Nu numai aşadar că *Republica* nu este un dialog politic, ci unul despre justiţie şi tipurile de om, dar constrîngerile la care e supusă arta sînt de altă natură decît politică. În dialogul cu adevărat politic al *Legilor*, abia dacă sînt menţionate în două sau trei rînduri măsurile politice care puteau constrînge creaţia artistică. Aici, în *Republica*, unde cetatea exterioară e modelul republicii interioare, omul trebuie să fie sever cu el însuşi. Nu-i poate fi, atunci, model potrivit o societate a totalei toleranţe.

Să lăsăm deoparte faptul că, dintru început, nu sînt daţi afară toţi poeţii, necum arta, ci doar unii poeţi; sau mai degrabă, sînt condamnate doar unele libertăţi pe care şi le iau poeţii. Să vedem pentru ce anume introduce Platon un control artistic în cetatea sa. El ţintea să facă — în principiu, cum am văzut, şi doar ca model teoretic — o cetate care să ţină, la fel cum sufletul insului trebuie să ţină. Se poate înălţa

o cetate fără stîlpi de susținere, în speță cu necredință? Trebuie să crezi în ceva, ca să poți zidi. La moderni este credința într-o idee constituantă și formatoare, la antici era credința într-o idee religioasă sau în echivalentul ei. Cu îndoiala în ce privește temeliile pe care zidești nu poți înălța nimic. De aceea Platon nu se poate lipsi în modelul care-i trebuie, fie și provizoriu, de stîlpi de susținere. Pe Homer îl îndrăgește în chip deosebit și îl citează mai peste tot; dar cînd Homer își ia libertatea să batjocorească zeii, nu are ce face cu el, nici cu alți poeți ori artiști, la fel de lascivi și libertini. Cu asemenea artiști, dealtfel, nimeni nu s-a încumetat să dureze o republică, nici măcar Renașterea. De ce ar fi încercat Platon, care ia în serios lucrurile, tocmai pentru că le dă un contur teoretic și nu o împlîntare în realitatea care corectează singură abaterile? Cînd construiești în gol, dar exemplar, îți trebuie rigoare. De aceea își permite el, în acest ceas de început să pună în discuție pe marele învățător al grecilor, Homer, ca și pe alți mari poeți. Va avea nevoie de ei îndată, cînd îi va regăsi în cetate și va sta de vorbă cu ei de la dascăl de oameni la dascăli.

Mai sever ceva este anticul cu tragicii, de care în principiu l-ar apropia atîtea. Dar nu este ceva de spus și împotriva tragediei antice? O admirăm necondiționat, astăzi încă, deși între timp s-a gîndit atît de adînc despre tragic. Nu ne întrebăm îndeajuns — pe linia de gîndire a lui Platon — dacă tragicul antic are chiar atîta îndreptățire să plece de jos în sus, de la nelegiuire umană la pedeapsă divină, sau dacă nu cumva tragicul trebuie înțeles de sus în jos, cum a arătat-o meditația asupră-i. În definitiv, ce fel de „tragic" este (deși abia te încumeți s-o spui, date fiind minunile de expresie și gînd ce au țîșnit de aici) în faptul că un om care și-a ucis tatăl și s-a cununat cu născătoarea sa, ori că urmașii unui rege care a ucis și oferit ca ospăț odrasle omenești, sînt pedepsiți de zei? Aici e vorba de justiție elementară, nu de tragic. Mai autentic tragică îți poate apărea prăbușirea fecioarelor din *Suplicantele*, ca și a cetății aliate, prin tentativa lor nesăbuită de-a ieși din condiția feminină. Tragicul vine aici de sus în jos, în plină nevinovăție, de la hybris-ul de a depăși condiția obișnuit umană.

În orice caz Platon nu are ce face cu spectacolul nelegiuirii, la fel cum n-avea ce face cu impietățile față de zei, în clipa cînd își închega modelul. Mai tîrziu, într-o cetate constituită și sigură de ea — dacă ar fi fost gîndul lui Platon s-o vadă înfăptuită în veac — ar putea fi loc și pentru libertățile sau impietățile artistului. În fond, dacă rînduiala politică a republicii închipuite urma

să rămînă la fel de strictă ca la început, atunci Platon însuşi, cu libertăţile pe care şi le ia în atîtea rînduri, ar fi fost printre primii daţi afară din propria sa cetate. Altminteri, nu se întreabă cititorul, cum se face oare că acuzele pe care filosoful le aduce poeţilor, anume de impietate şi pervertire a tinerilor, sînt tocmai cele care i s-au adus lui Socrate la proces? Dacă nu ar fi ceva de spus în apărarea lui Socrate, respectiv a poeţilor, atunci Platon ar fi trebuit să voteze pentru exilul sau chiar condamnarea lui la moarte. Iar la fel ca Socrate, poeţii *trebuie* şi *pot* să se apere.

De aceea îi regăseşte Platon în cartea a zecea a *Republicii*, cerîndu-le să-şi arate îndreptăţirea şi dreptatea, dincolo de simpla desfătare ce aduc, sau cu ea cu tot. Acolo stă scris lucrul acesta admirabil (la 607 c), că poezia, ca şi arta în întregul ei, sînt la ele acasă în cetate, dacă ştiu „a vorbi cu raţiune în favoarea plăcerii". Despre plăcere ştia bine filosoful, poate încă mai bine decît poeţii, cum că reprezintă ceva adînc uman, aşa cum o arată în dialogul *Philebos*. Dar plăcerea pură şi simplă, distracţia goală, desfătarea gloatei cu orice preţ, cad ele în lotul artistului? Dacă e nevoie de ele, atunci atîtea alte mijloace nevinovate stau la dispoziţia gloatei: circul, gladiatorii, bufoneria de toate soiurile. Dar un Homer bufon şi anecdotic nu sună bine. O muzică doar pentru linguşirea sufletului nu sună bine, în creaţia unui dascăl de armonie adevărată. Amatorul de artă din zilele noastre trebuie să-şi aducă aminte cum s-a cutremurat aflînd că muzica lui Bach desfăta seara pe conducătorii unor lagăre de exterminare. Muzica noastră polifonică, atît de savantă, să nu fie ea în stare a obţine aceea ce reclama Platon de la simpla muzică monodică a antichităţii, din care făcea un principiu de educaţie pentru sufletele tinerilor?

Poeţii şi creatorii de artă stau cu cinste în cetatea din care unii fuseseră o clipă izgoniţi, de astă dată spre a arăta — desigur nu în simple vorbe — ce raţiune, ce înţeles şi ce putere modelatoare poate avea arta lor. Arta nu poate fi una de imitaţie directă (de realism simplist, cum spunem astăzi) în viziunea lui Platon, care se refuză cu anticipaţie încercării unui Aristotel de a justifica *mimesis*-ul, sau de-a pune în joc *katharsis*-ul în faţa spectacolului nelegiuirii umane. Dacă poate fi practicată imitaţia, atunci este una indirectă, a esenţei iar nu a aparenţei, o imitaţie a Ideii prin care se întemeiază de fiecare dată lucrurile. Artistul imită şi redă realul simplu numai atunci cînd nu ştie să se ridice la esenţă. Cum să dea afară din cetate Platon pe poetul care *ştie*, sau care măcar aspiră la o cunoaştere mai adîncă decît a realului imediat, prin creaţia sa?

În acest înţeles vom spune că *Republica* aduce tocmai o pledoarie în favoarea poeţilor şi artiştilor, la fel cum a fost una în favoarea filosofiei. Cît de hotărît îi înlătură Platon pe filosofii care îşi trădează rostul, la fel cu poeţii! El crede în artă şi în virtuţile ei, tot aşa cum crede în filosofie şi virtuţile ei; căci dacă pare a condamna arta pentru artă, el nu reclamă nici artă cu tendinţă, ci vrea artă cu sens, artă cu deschidere către Idee. Ceea ce s-a întîmplat după el în lumea culturii europene, cu năzuinţa acesteia spre cunoaştere şi sens, ar fi trezit aprobarea sa. Am cuteza să spunem mai mult, că experienţele artei moderne, în plastică, muzică, literatură, chiar în cinematografie, se înscriu din plin pe linia cerinţei lui Platon de-a cunoaşte, de-a dezvălui înţelesurile mai adînci ale omului şi realului, sau de-a prefigura realul ce stă să se întruchipeze. Departe de a fi un detractor, Platon este un sprijinitor şi un apologet, direct sau indirect al artei. Poate că nu crede cu adevărat în rostul artei cine nu vede în tematica *Republicii* elogiul ei.

Dar ne-am învăţat cu toţii să citim prost dialogul acesta. Aşa facem mai departe în veacul nostru, cînd au căzut vorbe grele împotriva viziunii politice şi estetice a lui Platon. Numai că, o societate care acordă prea mult politicului, stînd sub vorba absurdă a lui Napoleon către Goethe: „Le destin c'est la politique", şi care în acelaşi timp acordă *prea puţin* artei, încurajînd-o să fie adesea desfătare goală şi uneori veritabilă impostură, o asemenea societate ar face mai bine să-şi vadă de tristeţile ei. Să nu citească *Republica* lui Platon, dacă nu o poate citi bine, şi s-o lase altor veacuri, care nu vor mai sta să judece operele mari după mizeria proprie.

CONSTANTIN NOICA

---

* Platon spune πολιτείαν ἰδίᾳ ἑκάστου τῇ ψυχῇ, ceea ce am tradus prin „... în sufletul individual o orînduire rea." Pentru felul în care, în general, am redat vocabula greacă πολιτεία, vezi *Lămuriri preliminare*, pp. 19-20 (n. n. *A.C.*)

LĂMURIRI PRELIMINARE

1

DESPRE AUTENTICITATE

Autenticitatea *Republicii* n-a fost niciodată pusă la îndoială. Conform cu distribuţia tradiţională a operei lui Platon în tetralogii, realizată încă în Antichitate, de către Thrasyllos, *Republica* ocupă poziţia a II-a din cea de-a VIII-a tetralogie, fiind precedată de dialogul poate apocrif *Cleitophon* şi urmată de *Timaios* şi *Critias*.

2

DESPRE ÎMPREJURĂRILE ŞI DATA COMPUNERII

Republica aparţine, evident, perioadei maturităţii lui Platon. Dintr-un pasaj din această lucrare (540 a) în care se recomandă ca cei ce se consacră cu totul filosofiei să aibă cel puţin 50 de ani, s-a presupus demult că Platon trebuie să fi avut măcar această vîrstă, atunci cînd această operă a apărut. Dimensiunile extinse ale dialogului, cît şi alte aspecte au dat naştere la numeroase discuţii, pe care încercăm să le rezumăm aici:

— S-a observat aspectul stilistic specific, al Cărţii I, aspect care o înrudeşte cu dialogurile de tinereţe, în special — dacă ţinem seama de tema discuţiei — cu *Gorgias* (Dümmler, Von Arnim, Friedländer, etc.). Se pot, atunci, formula trei ipoteze: fie că a existat vreun dialog *Thrasymachos*, nepublicat însă şi lăsat o vreme să zacă „la sertar", poate anterior lui *Gorgias* şi refolosit la un moment dat, spre a servi drept *prooimion* pentru *Republica*; fie că Platon, aflat deja la vîrsta maturităţii, şi-a pastişat, cu bună ştiinţă, propriul său stil din tinereţe; fie că, în sfîrşit — aşa cum par a crede Pohlenz, Post şi A. Dièz — Cartea I ar fi fost, într-adevăr, scrisă la tinereţe, dar nu ca operă independentă, ci ca preludiu la o mare operă, ce va fi elaborată mai tîrziu. Care va fi fost adevărul — e cu neputinţă de ştiut. Două lucruri par a fi însă în afară de orice îndoială: 1. Cartea I este diferită de rest şi asemănătoare cu lucrările perioadei „socratice" a lui Platon; 2. Indiferent de motivul acestei diferenţe, e imposibil de crezut că Platon nu ar

fi fost pe deplin conştient de ea şi că nu ar fi păstrat-o (ori creat-o) intenţionat. Nu are rost, de aceea, să încercăm să atenuăm contradicţiile existente dintre prima parte şi rest (cum face, oarecum, printre alţii, Cross), ci ele trebuie considerate a fi de domeniul „procedeului", contrastul rezultat fiind investit cu un sens (vezi *Interpretarea*).

— Dacă probabilitatea ca prima carte să fi avut o existenţă separată nu este prea mare, pare a fi, în schimb, destul de plauzibilă o publicare a *Republicii* în „fascicole". Această teorie, emisă încă în secolul trecut de Krohn şi-a aflat mulţi susţinători. Ea pare să fie confirmată de o aluzie a lui Aulus Gellius despre „vreo două cărţi" ale *Republicii* ce ar fi fost publicate înaintea restului. Cunoscindu-le, Xenofon ar fi scris *Cyropaedia*. Ce trebuie înţeles prin aceste *duo fere libri* ale lui Aulus Gellius, e mai greu de ştiut. S-a presupus însă că ele se raportau la o mai veche împărţire a *Republicii* în 6 cărţi. „Două cărţi şi ceva" din această împărţire ar putea, deci, corespunde, *grosso modo*, cu primele patru cărţi din împărţirea tradiţională în 10 cărţi. Pe de altă parte, şi *Adunarea femeilor* (Ecclesiazousai) a lui Aristofan, precum şi *Busiris* al lui Isocrate, lucrări în care se regăsesc unele din principiile politice ale *Republicii* lui Platon au sugerat (fără însă prea multe temeiuri sigure după Dièz) difuzarea mai timpurie a unor părţi ale dialogului.

Un alt indiciu ce concură la cele amintite în aceeaşi direcţie, poate fi şi reluarea, la începutul Cărţii a X-a (Partea a V-a) a atacului îndreptat împotriva poeţilor. Nu răspunde cumva Platon aici unor obiecţii formulate la afirmaţiile sale anterioare, cunoscute deja publicului? În fine, în baza rezumatului incomplet făcut în *Timaios* la o discuţie asupra unui stat ideal, ce ar fi avut loc două zile mai înainte, s-a presupus (Pohlenz) o ediţie timpurie şi redusă a *Republicii*. Oricum ar fi, se crede îndeobşte că, între 370 şi 375, *Republica* a fost publicată în forma pe care o ştim. (Zeller, Willamowitz-Moellendorff).

— O altă problemă este data prezumtivă a „cinei la Cephalos", zi în care, pentru prima oară, s-ar fi organizat la Pireu o procesiune în cinstea zeiţei Bendis. Ar fi putut fi vorba — crede A. Taylor — despre anul 422-421.

3

DESPRE TITLU ŞI SUBTITLU

— Titlul original*, *Politeia*, pune deosebite probleme de traducere. *Politeia*, în greceşte, înseamnă în general „constituţie", alcătuire sau „închegare politică", „regim politic", fiind un derivat al lui *polis* — „cetate, stat". În acest dialog însă, termenul capătă o semnificaţie mult mai largă, deoarece el se poate referi nu numai la o realitate politică, dar şi la structura şi alcătuirea sufletului individual, văzut ca analog cetăţii. Latinii au tradus titlul operei lui Platon prin *Res publica*, ceea ce înseamnă, literal, „lucrul, domeniul public". Termenul acoperă într-o oarecare măsură semnificaţia socială a cuvîntului grec, dar face imposibilă menţinerea semnificaţiei sale psihologice. Într-adevăr, cum s-ar putea vorbi despre o *res publica privata?* Modernii au împins „trădarea" încă şi mai departe: unii, ca francezii, anglo-saxonii sau italienii, au calchiat pur şi simplu titlul latin, obţinînd denumiri ca *République*, *Republic*, *Repubblica*. Or, în toate aceste limbi, cuvîntul şi-a restrîns aria asupra unui *anumit* regim politic, anume cel opus celui monarhic. A numi însă cetatea perfectă imaginată de Platon o „republică" este, dacă avem în vedere sensul actual al cuvîntului folosit, o maximă absurditate: căci, tocmai în această „republică" desăvîrşită, filosofii trebuie să fie „regi", iar regimul, în totalitatea sa, este declarat a fi regimul cu adevărat „regal".

Germanii au ales o altă cale: ei au încercat să traducă cuvîntul grec cu ajutorul vocabulei moderne pentru stat, ceea ce a făcut ca, în cele mai multe dintre traducerile germane, dialogul lui Platon să fie numit *Der Staat* (Statul). Dar şi această versiune este defectuoasă. Cuvîntul corespunde de fapt grecescului *polis*, căci cetatea, oraşul, la greci, era sinonimă cu „statul". (Desigur că *polis* are totuşi o arie semantică considerabil mai largă). Cît despre *politeia*, aceasta, cum spuneam, înseamnă mai degrabă „regimul de stat", „forma de organizare a statului", decît „statul" pur şi simplu.

La noi, traducînd în 1923 primele patru cărţi ale operei lui Platon, Vasile Bichigean opta şi el pentru titlul *Statul*.

---

* În unele manuscrise, titlul operei apare sub varianta *Politeiai*, adică *Republicile*. Mărturia lui Aristotel, care se referă pe larg la *Politeia*, cît şi alte mărturii, înlătură cu totul posibilitatea ca Platon să-şi fi denumit opera sa *Politeiai*.

Dintre cele două variante, *Republica* şi *Statul*, extrem de defectuoase, cum s-a văzut, ambele, mi s-a părut totuşi că prima este măcar ceva mai cunoscută, mai familiară publicului românesc din zilele noastre, aşa că, în această primă traducere românească integrală a textului acestei capodopere platoniciene, am ales-o pe ea. Cititorul trebuie să aibă însă în vedere caracterul pur convenţional al acestui titlu. Pe de altă parte, în text, am fost nevoit să traduc *politeia* aşa cum contextul şi sensul o cereau, ceea ce a condus la situaţia dezagreabilă că, pentru un singur termen utilizat de către Platon — *politeia* — traducerea utilizează mai multe versiuni. Desigur că în acest fel, unitatea felului în care Platon descrie atît societatea, cît şi sufletul, ajunge să fie, sub aspect terminologic, considerabil întunecată.

— Subtitlul *peri dikaiou* aparţine, ca toate aceste subtitluri, editorilor alexandrini. L-am tradus prin formula „despre drept", deşi sintagma românească poate da naştere la ambiguităţi; „drept" trebuie înţeles ca substantiv abstract, iar sintagma „despre drept" trebuie alăturată altor sintagme echivalente ca, „despre frumos", „despre bine".

4

DESPRE PERSONAJELE CARE IAU PARTE LA DISCUŢIE

Republica face parte dintre dialogurile „povestite". Socrate se adresează unui auditor nenumit, relatînd conversaţia pe care ar fi avut-o în ajun la Pireu, în casa lui Cephalos. În *Timaios*, prezentat ca o continuare la *Republica*, acest auditoriu intră şi el în scenă: Timaios, Critias, Hermocrates. Totuşi, după opinia generală a interpreţilor, nimic nu ne poate face să credem că, în momentul redactării *Republicii*, Platon avea în vedere un auditoriu precizat al lui Socrate.

Personajele care iau parte la discuţia despre dreptate împreună cu Socrate sînt:

Cephalos — era un bogat syracusan, tatăl lui Polemarchos şi al retorului Lysias, stabilit la Atena la invitaţia lui Pericle. Ar fi trăit 30 de ani aici, pînă la sfîrşitul vieţii. Poseda la Pireu o foarte productivă manufactură *(ergasterion)* de arme.

Polemarchos — după moartea tatălui său, devenit şeful familiei, laolaltă cu fraţii săi, se mută în sudul Italiei, la Thurioi, unde,

cu toții, primesc cetățenia. Se reîntorc însă la Atena, după eșecul expediției ateniene din Sicilia. Polemarchos, foarte bogat și el, piere în timpul tiraniei Celor 30 care căutau să pună mîna pe averile locuitorilor bogați ai Atenei.

Glaucon și *Adeimantos* sînt frații mai mari ai lui Platon, care nu avea mai mult de 4—5 ani în momentul prezumtiv al cinei de la Cephalos. Bătălia în care ei s-ar fi distins împotriva celor din Megara ar fi avut loc la Nisaia. Glaucon făcea parte dintre apropiații lui Socrate, care i-ar fi descurajat tînărului ambițiile de a se apuca de politică încă înainte de a împlini vîrsta de 20 de ani. Ar fi scris și dialoguri socratice din care nu ni s-a păstrat nimic. Este extrem de semnificativ că, în decursul a 9/10 din cuprinsul dialogului, tocmai frații lui Platon sînt interlocutorii lui Socrate. Pe de altă parte, legătura mai strînsă dintre Glaucon și Socrate (ei sosesc împreună în Pireu) explică de ce rolul de interlocutor pentru Socrate al acestuia este considerabil mai extins, decît cel al fratelui său.

Thrasymachos — retor și sofist din Chalcedon în Bithynia. I se atribuiau preocupări pentru structura perioadei, pentru ritmul frazei. Opera sa principală ar fi fost o lucrare de retorică *Marele Tratat* (Megale techne). I se mai atribuie și un *Peri rhetorikes* (Despre retorică). (Vezi, pentru date despre viața și opera lui Thrasymachos, precum și pentru fragmentele păstrate din opera acestuia, capitolul „Thrasymachos" din volumul II, partea a 2-a din *Filosofia greacă pînă la Platon*, redactat de Manuela Tecușan).

Cleitophon — atenian, fiul lui Aristonymos, este, alături de Archinos, Anytos și Phormisios, partizan al lui Theramenes, reprezentînd deci o facțiune oligarhică moderată. Aristofan, în *Broaștele* (967), îl socotește a fi un adept al educației sofistice. Din dialogul platonic sau pseudo-platonic omonim, se poate crede că Cleitophon fusese, un timp, atras de către Socrate, pe care însă îl părăsise, dezamăgit, în favoarea lui Thrasymachos, al cărui susținător îl întîlnim aici, în *Republica*. Rolul lui Cleitophon în această operă, limitat la cîteva replici, este cu totul episodic. Dimpotrivă, toate personajele amintite mai sus, fie că „intră în scenă" mai mult ori mai puțin, joacă cîte un rol esențial în economia dialogului, fiecare împlinindu-și „cursa" sa în „ștafeta" purtătorilor unui crez etic combătut de către Socrate (vezi *Interpretare*, pp. 30—39).

5

STRUCTURA ŞI PĂRŢILE DIALOGULUI

În mod tradiţional, *Republica* ne apare împărţită în 10 cărţi. Dar această împărţire este, în fapt, cu totul arbitrară, ea nedatorîndu-se lui Platon, ci editorilor săi. Într-adevăr, opera era prea întinsă pentru a putea fi editată (în condiţiile antichităţii) într-un singur *volumen* şi astfel, textul a fost divizat arbitrar în mai multe părţi relativ egale între ele. Mai întîi, se pare că vor fi fost doar şase diviziuni — „cărţi", dar toate manuscrisele care ne-au parvenit, ne oferă împărţirea în 10 cărţi.

Mai toţi comentatorii au recunoscut însă o diviziune logică în 5 părţi. În legătură cu aceasta, ar fi de menţionat un singur aspect de principiu. În general, limita dintre prima parte şi cea de-a doua este socotită a coincide cu cea dintre Cartea I şi a II-a. Am considerat însă că această primă parte a *Republicii* se încheie, în realitate, abia odată cu sfîrşitul discursurilor celor doi fraţi. Căci atunci se încheie *lampadophoria* partizanilor formalismului etic, atunci Socrate începe „digresiunea" construcţiei cetăţii ideale, atunci „dublura socratică" intră în scena pe care nu o va mai părăsi pînă la sfîrşit. Chiar dacă prima carte a *Republicii* are o anumită autonomie faţă de rest, explicabilă şi prin împrejurările compunerii sale *(vide supra)* nu trebuie scăpat din vedere faptul că de-abia odată cu discursurile lui Glaucon şi Adeimantos, problemele puse în Cartea I îşi capătă împlinirea.

Spre deosebire de alte traduceri sau ediţii ale *Republicii* am crezut nimerit a respecta în prezentarea textului nu arbitrara împărţire în 10 cărţi, ci pe cea logică, în 5 părţi. S-ar putea obiecta că regăsirea unor pasaje va deveni astfel mai dificilă; nădăjduiesc că tabla de corespondenţe anexată rezumatului de mai jos, precum şi numerotarea Stephanus vor înlesni totuşi căutarea şi regăsirea oricăror pasaje. În cadrul fiecărei dintre cele 5 părţi, am mai operat şi alte subdiviziuni, urmînd în general un obicei consacrat.

6

PLANUL REPUBLICII

Partea I (Cartea I — Cartea a II-a pînă la 367 e).

1. Socrate şi Glaucon sînt invitaţi la Cephalos. 327 a—328 b.

2. Conversaţia cu Cephalos. O definiţie „mercantilă" a dreptăţii. 328 b—331 e.

3. Conversaţie cu Polemarchos. Respingerea ideii că *drept* înseamnă să faci bine prietenului şi rău duşmanului. 331 e—336 b.

4. Discuţia cu Thrasymachos. Respingerea dreptăţii înţeleasă ca „folos al celui mai tare". 336 b—354 b.

5. A. Glaucon cere ca dreptatea în sine să fie lăudată. Discursul lui Glaucon în apărarea eticii „contractualiste". 357 a—362 d.

B. Discursul lui Adeimantos rostit în completarea celui al fratelui său. 362 d—367 e.

Partea a II-a (Cartea a II-a, 367 e—383 c, Cartea a III-a, 386 a—417 b, Cartea a IV-a, 419 a—445 e, Cartea a V-a pînă la 449 a).

1. Introducere. Socrate va apăra din nou dreptatea. 367 e—368 c.

2. Dreptatea va fi căutată mai întîi în cetate, apoi în suflet. Principiul *oikeiopragiei*. Construirea cetăţii „idilice". 368 c—372 d.

3. Primele elemente ale unei cetăţi mai „reale". Paznicii şi firea pe care ei trebuie s-o aibă — înflăcărată şi filosofică. 372 d—376 c.

4. Educaţia paznicilor. 376 c—d.

A. Educaţia prin arta Muzelor. Conţinutul mitologiei tradiţionale trebuie amendat. 376 d—379 a.

B. Canoanele noii învăţături despre zei: zeul este bun, poate fi doar cauză pentru bine, e imutabil şi nu amăgeşte. Felul cum trebuie prezentaţi eroii. 379 a—392 c.

C. Modul de expresie al noii mitologii trebuie să evite imitaţia. 392 c—398 c.

D. Ce fel de armonii şi de ritmuri trebuie folosite: acestea să fie simple. Arta, în general (pictură, broderie etc.) să urmeze canoanele prescrise pentru arta Muzelor. 398 c—403 c.

5. A. Educaţia gimnastică a tinerilor în acord cu cea bazată pe arta Muzelor. Noua medicină. 403 c—408 c.

B. Echivalenţa dintre jurisprudenţă şi medicină. 408 c—410 a.

C. Gimnastica, ca şi arta Muzelor, se adresează, în primul rînd, tot sufletului. Acţiunea lor compensativă. 410 a—412 b.

6. A. Conducătorii — „paznicii desăvîrşiţi". Cum trebuie ei selecţionaţi. Mitul raselor metalice. 412 b—415 d.

B. Felul cum vor locui paznicii. Ei nu au proprietate personală, ci au totul în comun. Nu posedă bogăţii. În ce fel sînt ei fericiţi. 415 d—421 c.

C. Echilibru între bogăţie şi sărăcie. Cetatea bună, fiind „unică", este mai puternică decît celelalte. 421 c—423 b.

D. Alte legiuiri. Recapitularea folosului unei bune educaţii. Critica politicienilor din cetăţile greceşti. Legiuiri religioase. 423 b—427 c.

7. A. Căutarea dreptăţii în cetate. Restul virtuţilor şi locul lor în societate: înţelepciunea, vitejia, cumpătarea. Dreptatea este, în realitate, *oikeiopragia*. 427 c—434 d.

B. Căutarea dreptăţii individuale. Sufletul are aceleaşi părţi ca şi cetatea: partea raţională, partea înflăcărată şi partea apetentă. 434 d—441 b.

C. Virtuţile în suflet sînt în acelaşi fel cu cele din cetate. Educaţia poate armoniza părţile sufletului între ele. Portretul omului drept. 441 b—444 a.

D. Ce este nedreptatea. Ea este o dizarmonie şi o boală a sufletului. Cele patru forme de degenerare a cetăţii şi a sufletului. 444 a—449 a.

Partea a III-a (Cartea a V-a de la 449 a, Cartea a VI-a, 484 a—511 e, Cartea a VII-a, 514 a—541 b).

1. Socrate este nevoit ca, la insistenţele celor de faţă, să reia problema posesiei comune a femeilor şi a copiilor. 449 a—451 b.

2. A. Primul „val": educaţia comună a femeilor şi a bărbaţilor. 451 b—457 b.

B. Al doilea „val": femeile şi copiii vor aparţine tuturor. Eugenia. Cetatea ca mare familie. Fericirea individuală a paznicilor. Războiul şi pacea. 457 b—471 c.

3. A. Al treilea „val": cum va fi cu putinţă cetatea cea bună. 471 c—473 b.

B. Filosofii trebuie să domnească. Distincţia dintre filosofii adevăraţi şi „iubitorii de opinie". Domeniile ştiinţei şi opiniei. Ierarhia dintre ele. 473 b—484 a.

C. Filosofii, avînd acces la adevăr şi la ştiinţă, trebuie în mod firesc să conducă. Trăsăturile firii filosofice. 484 a—487 b.

4. A. Reluarea discuţiei despre filosofi. Denaturarea filosofiei în cetăţile reale. Parabola corabiei. Coruperea firilor nobile în cetăţile reale şi felul cum sînt ele abătute de la practicarea filosofiei. 487 b—497 b.

B. În cetatea bună filosofia nu trebuie să reprezinte o ocupaţie „secundară", precum e ea în cetăţile reale. Filosofii vor „picta" cetatea după un model ideal. 497 b—502 c.

5. A. Educaţia ce trebuie dată viitorilor filosofi-conducători. Calităţile pe care ei trebuie să le aibă. Ei vor suporta şi „cunoaşterea supremă". 502 c—504 e.

B. „Cunoaşterea supremă" este „Ideea Binelui". Binele este transcendent gîndirii şi plăcerii. Analogia cu soarele, „odrasla Binelui". Binele este transcendent şi fiinţei. 504 e—509 d.

C. Analogia cu linia împărţită în patru diviziuni. Cele patru forme de cunoaştere ce corespund celor patru nivele ale fiinţei. 509 d—511 e.

D. Analogia cu peştera. Filosofia „întoarce" sufletul spre contemplaţia Binelui. Dar după ce l-a contemplat îndeajuns, filosoful trebuie să „coboare în peşteră" înapoi, pentru a cîrmui cetatea. 514 a—521 c.

E. Ce fel de cunoştinţe trebuie date viitorilor filosofi, pentru a-i îndrepta spre contemplaţia Binelui. Aritmetica, geometria, astronomia, stereometria, armonia. 521 c—531 d.

F. Dialectica înseamnă încununarea acestor discipline. Ea este adevărata ştiinţă. Reluarea descrierii celor patru forme de cunoaştere. 531 d—535 a.

G. Repetatele selecţii prin care pot fi recrutaţi conducătorii. Vîrstele la care ei sînt supuşi feluritelor încercări. Trebuie evitată dezvoltarea spiritului „eristic". Sfîrşitul organizării cetăţii bune. 535 a—541 b.

Partea a IV-a (Cartea a VIII-a, 543 a—569 c, Cartea a IX-a, 571 a—592 b).

1. Reluarea discuţiei despre constituţiile şi sufletele corupte din punctul de unde ea fusese întreruptă. 543 a—544 b.

2. A. Enumerarea celor patru constituții rele: timocrația, oligarhia, democrația și tirania. 544 b—545 c.

B. Discursul Muzelor. Nașterea timocrației din cel mai bun regim. 545 c—548 d.

C. Omul timocratic. 548 d—550 c.

3. A. Cetatea oligarhică. 550 c—553 a.

B. Omul oligarhic. 553 a—555 b.

4. A. Cetatea democratică. 555 b—558 c.

B. Omul democratic. Plăcerile necesare și cele nenecesare. 558 c—562 a.

5. A. Cetatea tiranică și regimul tiranic. Excesul de libertate din democrații duce la tiranie. 562 a— 571 a.

B. Omul tiranic. Dorințele tiranice. Tirania lui Eros. 571 a—576 b.

6. A. Nefericirea tiranului este maximă cînd este judecată prin analogia suflet—cetate. 576 b—580 d.

B. Nefericirea tiranului judecată în baza criteriului rațiunii. 580 d—583 b.

C. Nefericirea tiranului judecată cu ajutorul analizei plăcerilor. Calculul diferenței dintre fericirea omului drept și nefericirea tiranului. 583 b—588 b.

7. Considerații finale. Comparația sufletului cu o fiară cu trei chipuri. Omul tiranic și nedrept n-are nici un folos ascunzîndu-se. Cetatea cea bună are un „model ceresc". 588 b—592 b.

Partea a V-a (Cartea a X-a, 595 a—fine)

1. A. Reluarea criticilor aduse poeților. Teoria imitației și exemplul celor „trei paturi". Pictura reprezintă o imitație a imitației. Homer nu ar trebui socotit „educatorul Eladei", căci „știința" sa e doar o iluzie. 595 a—603 b.

B. Poezia mai este criticabilă și pentru că ar dezlănțui pasiuni și s-ar asocia cu partea cea mai rea a sufletului. 603 b— 608 b.

2. A. Răsplățile pentru virtute și dreptate. Sufletul este nemuritor. El, în ființa sa adevărată, trebuie privit doar atunci cînd este despărțit de trup. Comparația lui Glaucos, zeul mării. 608 b—612 b.

B. Răsplățile sosite de la zei și de la oameni în timpul vieții întregesc foloasele intrinseci ale dreptății. 612 b—614 a.

C. Răsplățile și pedepsele sosite după moarte. Mitul lui Er. ncheiere. 614 a—621 d.

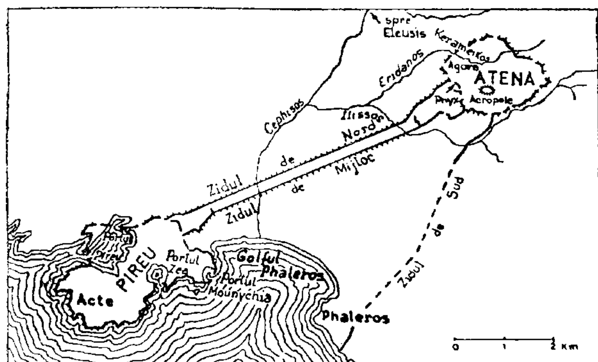
INTERPRETARE LA

REPUBLICA

I. DESCENSIO AD INFEROS

Primul cuvînt al unei mari cărţi pare rareori a fi întîmplător. Sau poate doar noi, plăcîndu-ne astfel să credem, ne închipuim a descoperi acolo o intenţie ascunsă, un fel de profeţie despre ceea ce ar putea fi cartea toată. Vrem, aşadar, să vedem în el o emblemă, un rezumat concentrat la maximum al întregului, semnalizînd ceea ce urmează să fie mai departe.

Oricum ar sta, în fapt, lucrurile, voim să credem că *Republica* lui Platon nu începe cu un cuvînt oarecare, lipsit de un anume caracter emblematic. „Am coborît ieri în Pireu" (kateben) — astfel îşi începe Socrate relatarea. Dar de ce ar fi acest prim cuvînt „am coborît" important? De vreme ce Platon a ales ca scena dialogului să fie o locuinţă din Pireu, devenea necesar ca Socrate să „coboare" pentru a ajunge acolo. Însă, această „coborîre" trebuie privită într-un context mai general: să ne amintim, astfel, mai întîi, totala lipsă de interes a lui Socrate pentru părăsirea zidurilor Atenei, pentru „apodemie". Să observăm iarăşi că, dintre toate dialogurile platoniciene al căror principal protagonist este Socrate, doar *Republica* şi *Phaidros* se „joacă" în afara Atenei. Iar dacă ţinem seama că „scena" din *Phaidros* se petrece totuşi



Atena şi Pireul în secolul IV î.e.n.

în proximitatea zidurilor, undeva, „la iarbă verde", se poate spune că numai discuția din *Republica* este plasată cu adevărat în altă parte decît în Atena. Și, atenție: dintre toate dialogurile în care apare Socrate, acesta este cu mult cel mai lung, și am putea spune, considerabil mai bogat în probleme, teme, demonstrații, analize. Iată deci situația: locul unde Socrate este pus să participe la cea mai cuprinzătoare și bogată discuție a sa se află situat *dincolo* de traseele *obișnuite* unde se plimba filosoful în căutarea unor parteneri de discuție și a unor părtași la căutarea trudnică a adevărului. *Republica* pare a se „juca dincolo".

Dar ce înseamnă aceasta? E bine, poate, să ne inspirăm aici din ideile interpreților neoplatonici: aceștia au văzut, în dezinteresul lui Socrate pentru „apodemie", refuzul filosofului de a se părăsi pe sine, de a deveni altceva. Ei au scris ecuațiile: sine, autenticitate = cetatea; „apodemia" = înstrăinare de sine. Aveau, poate, dreptate. Așadar, Socrate a părăsit, de data aceasta, cetatea și, mai mult, „a coborît". Îndepărtarea de sine se asociază, s-ar zice, cu o pierdere, cu o scădere, cu un minus.

Dar ce a abandonat Socrate în plecarea sa, ce e, deopotrivă, și o „cădere"? Pentru a avea intuiția unui răspuns, să privim destinația drumului său. El s-a dus la Pireu să vadă serbările zeiței Bendis și apoi a ajuns în casa bătrînului Cephalos. Nu s-ar putea zice că îndepărtarea de orașul său e prea radicală. Căci Pireul nu e deloc o „străinătate", deși, neîndoielnic, nu mai e chiar Atena. E un „altceva" diluat totuși printr-un „același". Așa cum și serbările la care Socrate a asistat, în cinstea zeiței Artemis și a surorii sale trace, Bendis, erau ceva amestecat: exista o procesiune a localnicilor, a cetățenilor atenieni, dublată însă de una a tracilor. Mai departe, nici casa în care a avut loc discuția nu era chiar străină; dar Cephalos, ca și fiii săi, Polemarchos și Lysias, prin calitatea lor de „meteci", nu erau cu adevărat atenieni, deși nici chiar venetici nu mai puteau fi numiți: erau și ei, ca și Pireul, ca și sărbătoarea, ceva amestecat. La fel deci, „amestecată", va fi și „apodemia" și „katabasa" lui Socrate: nu o cădere sau o plecare radicale, nu un abandon definitiv și total al sinelui. Ci doar o relativă înstrăinare, o parțială remodelare, în care se mai zăresc totuși și trăsături ale vechii personalități. Dar ce abandonează Socrate? Iarăși neoplatonicii, de exemplu Proclos, opunînd Pireul — orașul maritim —, Atenei — orașul continental, precum viața impură, dominată de sofistică poate fi contrapusă vieții purificate, filosofice, sugerează o soluție. După ei, prin urmare, coborîrea în Pireu indică un traseu inițiatic; acolo în Pireu ar avea loc pătimirea

sufletului în căutarea dreptății și adevărului, în timp ce revenirea în Atena, unde va avea loc scena din *Timaios* și *Critias* semnifică renașterea la valorile certitudinii și contemplației pure. Ar fi, desigur, ispititor a se vedea în *Republica* și în *katabasa* socratică primul act al unui proces inițiatic; dar aceasta ar presupune a „citi" *Republica* din perspectiva lui *Timaios* și *Critias* și a postula o unitate *a priori* a acestor trei dialoguri. Or, nu avem nici cel mai mic temei să credem că Platon, concepînd inițial *Republica*, avea în minte pe *Timaios* și pe *Critias*. De aceea, *katabasa* lui Socrate din *Republica* trebuie privită și judecată în sine: coborînd în Pireu, în orașul pe jumătate străin, Socrate *se înstrăinează de sine pe jumătate*.

Într-adevăr, Socrate rămîne, în parte, în acest dialog, ceea ce era el de obicei: un dialectician, un „maieutician"; prin aceste trăsături îi recunoaștem silueta și putem avea, un moment, impresia că a rămas întru totul aidoma. Dar iată și elementul străin: Socrate și-a pierdut aici, în *Republica*, prudența sa caracteristică, reținerea dinaintea generalizărilor și, mai ales, negativitatea sa tulburătoare și deconcertantă. Dimpotrivă, el se avîntă acum în durarea unor mărețe construcții teoretice, așază una peste alta cărămizile unei arhitecturi ce vrea să atingă cerul, cu săli numeroase și variate, dintre care unele trezesc o încîntare fără de margini, iar altele ne fac să ne cutremurăm de oroare. Ce înseamnă atunci „coborîrea" lui Socrate? Este ea oare necesara coborîre dinaintea ascensiunii? Procedează Socrate asemenea oamenilor, care, înainte de a începe să înalțe turnul Babel, au coborît în șesul Șinear? Sau este ea o veritabilă *nekyia*, asemenea celei a lui Enea, o „descensio ad inferos", ce pune în contact cu fantomele neliniștitoare ale unei lumi a viitorului?

Poate că de fapt această „coborîre" a lui Socrate e, mai întîi de toate, o uitare: Socrate își „uită entuziasmul". El, care știa atît de bine — cum se vede în *Phaidros* sau în *Banchetul* — că rațiunea omenească, oricît de cuprinzătoare și de adîncă, are și ea limitele sale, că zborul spre adevăr e imposibil în absența elanului „erotic", a patosului dionisiac, a delirului, face aici, în Republica, dovada unui raționalism extremist și impenitent. Socrate devine acum un *sophos*, reducînd la maximum spațiul de manevră al celui care, altădată, complăcîndu-se în conștientizarea neștiinței, utilizase celebrul cuvînt spre a desemna dorul de înțelepciune ce-l însuflețea: *philo-sophia*.

În fapt, se pare că Socrate, în *Republica*, și-a părăsit „daimonul" — duhul său tainic și incert — care a rămas, pesemne,

sus, în cetate, nevoind sau neputînd să-şi însoţească protejatul pînă jos, pe ţărmul mării. Şi astfel Socrate vorbeşte, construieşte, înalţă şi rînduieşte, cu înverşunarea — admirabilă, ce-i drept — a „unei maşini de înţelepciune", dar la fel de incapabil să se oprească, să-şi contenească iureşul, ce ameninţă să cuprindă toate orizonturile, precum era ucenicul vrăjitor să oprească mătura fermecată. Căci acolo — Maestrul, aici „daimonul" — sînt absenţi.

Iată deci ce se întîmplă : în „căderea" sa la Pireu, cetatea pe jumătate străină, în popasul său în casa pe jumătate străină, prilejuit de o sărbătoare pe jumătate străină şi ea, Socrate se pierde pe jumătate : entuziastul, închinătorul iubirii sacre, posedatul de „daimon" rămîn în urmă, sus, şi doar dialecticianul, şi acesta transformat, vine să-şi petreacă seara în casa lui Cephalos. Un Socrate „înjumătăţit", aşadar, din pricina plecării din cetate şi a coborîrii, rostuieşte statul ideal, în noaptea închinată zeiţelor Lunii. Să zicem, prin urmare, că *Republica* este o explozie zănatică a spiritului scăpat de sub control, este copilul teribil al *adaimoniei*.

II. „MOŞTENITORII"

1

În prima mare parte a *Republicii*, care cuprinde Cartea şi o parte din Cartea a II-a, Socrate rămîne totuşi cel pe care îl cunoşteam din dialogurile platonice de tinereţe, numite „socratice", precum *Alcibiade*, *Hippias Maior*, *Protagoras*, *Lysis* : ignoranţa simulată a filosofului stîrneşte afirmaţiile îngîmfate ale preopinenţilor, care îşi exprimă un crez etic, estetic sau politic. Mai apoi însă, prin întrebări iscusite, Socrate îi pune în încurcătură, dovedindu-le netemeinicia punctului lor de vedere şi sugerîndu-le necesitatea unei abordări mai profunde a problemei. În cazul de faţă, tema pusă în discuţie este cea a *dreptăţii* şi totul pare să ne facă să aşteptăm o desfăşurare „canonică" a discuţiei, conformă cu toate regulile dialogului socratic. Or, una dintre acestea se referă la lipsa de iniţiativă a lui Socrate : acesta neagă, dar afirmă prea puţin, ceea ce conduce, de obicei, discuţia la un impas. Acest caracter „socratic" al primei părţi a *Republicii* i-a făcut pe unii comentatori să presupună că ea ar fi fost redactată cu mult înaintea celorlalte părţi, sau că, cel puţin, Platon ar fi folosit vreo lucrare de tinereţe. În ceea ce ne priveşte, ni se pare puţin important de

ştiut dacă această parte a fost, ca atare (ori cu remanieri) compusă în tinereţe, sau dacă Platon şi-a imitat primul său stil. Ni se pare, dimpotrivă, extrem de însemnat a înţelege semnificaţia contrastului dintre această parte şi ceea ce urmează. Dar să nu anticipăm.

Ca mai întotdeauna în dialogurile sale, şi aici Platon precizează cadrul discuţiei. Cu această ocazie, el face două sugestii, pe cît de fine, pe atît de importante. Mai întîi, el ne lasă să bănuim că atmosfera şi compania care îl întîmpină pe Socrate în casa lui Cephalos, nu-i erau filosofului prea pe plac. Cel puţin, nici cu Lysias, unul dintre feciorii lui Cephalos (am văzut-o în *Phaidros*), nici cu Cleitophon (o ştim din dialogul omonim), nici mai ales cu Thrasymachos, cum avem s-o aflăm imediat, Socrate nu avea relaţii prea bune, ceea ce explică greutatea cu care el se lasă invitat în casa lui Cephalos. În ultimă instanţă, aceasta era casa unor oameni cu stare, cultivaţi dealtfel şi cam „snobi", cum am zice astăzi, pentru care, prezenţa printre ei, pentru o seară, a bizarului personaj care era Socrate, putea reprezenta încă o „piesă" de oarecare preţ în colecţia lor de curiozităţi. Cealaltă sugestie a lui Platon nu e decît un mic simbol: conversaţia din casa lui Cephalos se angajează în aşteptarea *lampadophoriei*, a ştafetei cu torţele, ce urmează să fie organizată, în cinstea zeiţei Bendis, în timpul nopţii. Dar, în realitate, *lampadophoria* a şi început: rînd-pe-rînd, mai multe personaje îşi trec una alteia „torţa" unui anumit crez etic. Or, acest crez etic, susţinut de oameni bogaţi, puternici sau de neam bun, nu e deloc pe placul lui Socrate. Ce poate el atunci face? El trebuie să „alerge" după fiecare încercînd să stingă torţa pe care ceilalţi, pentru a o proteja, o trec mereu de la unul la celălalt, tot mai departe...

2

Cephalos, stăpînul casei, bătrînul şi bogatul metec din Pireu, este, fireşte, primul purtător al „torţei". Spre a motiva în faţa lui Socrate folosul averii, el avansează un anumit crez etic simplu: banii sînt buni deoarece cu ei poţi să-ţi cumperi liniştea înainte de moarte, plătindu-ţi toate datoriile contractate faţă de oameni şi zei. În felul acesta — sugerează Cephalos — vei sfîrşi ca un *om drept*. Iată, aşadar, o primă definiţie a dreptăţii: să achiţi ceea ce datorezi.

Cine este acest Cephalos, în realitate; pe cine reprezintă el? Fiindcă e un bătrîn aflat la „pragul de sus" al bătrîneţii, cum se exprimă Socrate citîndu-l pe Homer, fiindcă îşi sprijină opiniile

pe autoritatea unui Pindar sau Sofocle, s-ar putea crede că prin el vorbeşte glasul tradiţiei. Nimic mai fals! Chiar Cephalos recunoaşte că părerile sale nu sînt împărtăşite de majoritatea celor de-o vîrstă cu el. Dar atunci al cui reprezentant este bătrînul? Nu este greu de văzut: al celor bogaţi; dreptatea sa este o dreptate a celor avuţi. Căci — socoteşte Cephalos — nu poţi fi om drept dacă nu-ţi plăteşti datoriile, ceea ce înseamnă că trebuie să şi ai din ce plăti.

3

O asemenea dreptate mercantilă nu este, fireşte, pe placul lui Socrate. Replica lui vine simplă şi fără apel: Cum poate fi drept — spune el — cel care ar înapoia armele împrumutate, cînd cel care i le-a împrumutat a înnebunit între timp? Concluzie: a achita ceea ce datorezi nu poate fi întotdeauna un lucru drept.

Aici intervine Polemarchos, fiul lui Cephalos, iar bătrînul, sub pretext că trebuie să se ocupe de o jertfă, părăseşte discuţia. Dar Polemarchos — cum observă Socrate — este moştenitorul pe drept al bunurilor lui Cephalos: atît al banilor, cît şi al ideilor bătrînului, al „ideologiei" acestuia. S-ar zice că, mai mult de două mii de ani înaintea lui Marx, Platon intuia unele dintre relaţiile ce pot exista între baza economică şi suprastructură.

Polemarchos, deci, devenit al doilea alergător la „lampadophoria" din casa lui Cephalos, moşteneşte ideea despre drept a tatălui său, aducîndu-i însă o corecţie, spre a ocoli impasul în care ajunsese bătrînul şi atribuind concepţia poetului Simonides. El reafirmă că este drept să înapoiezi datoria contractată faţă de fiecare, dar înţelege această datorie în chip mai abstract: datorezi cuiva nu bani sau alt lucru, ci o facere de bine sau de rău, după cum persoana respectivă ţi-este prietenă sau duşmană. Altfel spus, drept este să faci bine prietenului, căruia îi datorezi facere de bine, şi tot drept este să faci rău duşmanului, căruia îi datorezi, astfel, un rău.

Confruntat cu această opinie, Socrate adoptă acum metoda sa obişnuită: întreabă cu iscusinţă, iar Polemarchos răspunde imprudent, ajungînd, pînă la urmă, să fie pus în contradicţie cu sine însuşi. E foarte important însă să observăm că argumentele pe care le oferă Socrate nu sînt întotdeauna prea „cinstite", ba chiar, în două cazuri, ele constituie veritabile sofisme: astfel, reducînd la absurd afirmaţia lui Polemarchos, care crede că dreptatea serveşte la păstrarea banilor, Socrate ajunge la concluzia că drep-

tatea este folositoare în cazul unor lucruri nefolositoare (banii puşi la păstrare, în grija omului drept, şi nefolosiţi), ceea ce acoperă de ridicol opinia lui Polemarchos. Or, servit şi de faptul că, în greceşte, *achrestos* poate însemna atît „nefolositor", cît şi „nefolosit", Socrate confundă cele două noţiuni, deşi e vădit că un lucru „nefolosit" nu este cîtuşi de puţin şi „nefolositor", în principiu. Apoi, afirmaţia lui Socrate că dreptatea, dacă ştie bine să păstreze şi să păzească, va şti la fel de bine să şi fure, identifică, în mod grav, calităţile de ordin moral pe care trebuie să le aibă omul drept, cu nişte dexterităţi „tehnice". Ar fi greu de crezut că Platon nu strecoară cu bună ştiinţă aceste sofisme în gura lui Socrate (vom încerca să vedem mai tîrziu şi de ce). În orice caz, de pe urma lor, în special a ultimului, rezultă o punere subtilă în gardă în faţa metodei lui Socrate care tinde să identifice practicarea dreptăţii cu practicarea unei „arte". În fine, Socrate pare chiar să se contrazică. Căci, printre ideile pe care Polemarchos este silit să le accepte, se află şi nobila formulă că omul drept nu poate face răul în nici o împrejurare. Aceasta, deoarece omul drept este şi bun, iar binele nu poate fi cauza răului. Dar „a fi bun" ţine mai degrabă de esenţa omului decît de calităţile sale de bun „tehnician", ceea ce înseamnă că dreptatea nu ar putea fi subsumată conceptului de „artă" *(techne)* şi pusă în rînd cu activitatea medicului, cîrmaciului sau bucătarului. Însăşi baza de discuţie a celor doi se arată astfel şubrezită.

Cursa lui Socrate după „torţa" purtată de Polemarchos este, aşadar, destul de şovăielnică, de nesigură şi de contradictorie; numai că adversarul său nu este deloc un alergător prea iute şi el se predă repede. Iar Socrate, măcar în acest moment, ţinteşte cu precizie. El îi face celuilalt un veritabil proces de intenţie: Nu, — zice Socrate la sfîrşit — opinia că dreptatea înseamnă să faci bine prietenului şi rău duşmanului, nu poate aparţine unui înţelept ca Simonides, Bias sau Pittacos; ea nu are dreptul să se pună sub oblăduirea unei venerabile tradiţii, aşa cum nici punctul de vedere al lui Cephalos, deşi semănat cu referinţe ilustre, nu putea fi tradiţional. O dreptate al cărei principiu este prietenia şi duşmănia faţă de ceilalţi, care face rău acelora care nu-ţi sînt pe plac, devine lesne o dreptate a bunului plac, proprie unui tiran ca Xerxes sau Periandros. Iar Polemarchos buimăcit, acceptă. El, feciorul bogatului Cephalos, moştenitorul nu numai al averii aceluia, dar şi al ideologiei sale, încuviinţează că punctul său de vedere nu este cel al unui înţelept, ci al unui stăpîn arbitrar şi nelegiuit, care îşi imaginează că banii şi puterea îi deschid orice

cale. Ba chiar, cinstit, se arată gata să lupte laolaltă cu Socrate împotriva părerilor pe care le împărtăşise pînă adineaori. Se poate o mai completă şi totală „demascare de clasă"?

4

Actul trei al „lampadophoriei" îi aparține lui Thrasymachos, un cunoscut şi reputat sofist din Chalcedon, care „moşteneşte" astfel, pentru a doua oară „torța" unei anumite concepții etice. Platon are grijă să ni-l facă cît se poate de antipatic pe acest nou „alergător", mizînd pe principiul vechi şi bine verificat că o teză ajunge să piardă din credibilitate atunci cînd purtătorul ei nu o inspiră: astfel, sofistul e violent ca „o fiară", nu-şi respectă adversarul, ba chiar îl insultă, e plin de vanitate, nu ştie să-şi recunoască înfrîngerea şi, fapt deloc lipsit de importanță pentru precizarea poziției sale — e avid după bani. Şi totuşi, trebuie s-o recunoaştem (iar Platon avea toate motivele să recunoască faptul), intervenția sa este îndreptățită. Mai întîi, el îl acuză pe Polemarchos de „colaboraționism": Cum — pare să spună Thrasymachos — te-ai lăsat pînă într-atît sedus de către Socrate, încît ți-au scăpat sofismele lui ieftine şi i-ai îngăduit astfel să te învingă? Or, — crede Thrasymachos — argumentarea lui Socrate nu a fost doar imprecisă, lipsită de rigoarea trebuincioasă, sofistică; în plus, ea s-a bazat şi pe o metodă criticabilă: dialectica socratică — adică metoda de a demola prin întrebări iscusite orice afirmație pozitivă a preopinentului, nu poate conduce şi nici nu conduce, în fapt, la vreun cîştig autentic. Reproşul acesta pare a fi fost destul de răspîndit. El formează, în orice caz, tema unui mic dialog platonician (socotit de obicei, apocrif), *Cleitophon*, unde un discipol cu acest nume se plînge lui Socrate, că nu primeşte de la el niciodată răspunsuri pozitive şi sigure, în nici o privință. Cleitophon previne că, dacă lucrurile vor continua astfel, el îl va părăsi pe Socrate, spre a deveni discipol nu altuia decît lui Thrasymachos. Şi într-adevăr, aici, în *Republica*, îl aflăm ca susținător al acestuia. Probabil că oameni ca Cleitophon nu înțelegeau că filosofia, cel puțin în sensul ei originar, e mai aproape de menirea ei atunci cînd ea nu oferă răspunsuri sigure şi ferme, ci le descurajează. Ei ar fi trebuit să priceapă că, refuzînd să continue discuția peste un anumit punct şi mărturisindu-şi ignoranța, Socrate atrăgea atenția asupra limitelor rațiunii discursive, sugerînd alternativa altor căi: poate „delirul", poate „entuziasmul", poate Eros-ul, poate, pur şi simplu, tăcerea. Oricum, această particularitate a

dialecticii socratice putea apărea drept un defect nu numai pentru pripitul Cleitophon sau îngîmfatul Thrasymachos, ci, uneori, chiar şi pentru Platon, aşa cum vom încerca să arătăm mai departe.

Între timp, Thrasymachos are un astfel de răspuns precis şi clar, cu care îşi închipuie că poate să-l biruie pe Socrate: dreptatea — susţine el — este *folosul celui mai tare.* Acest răspuns, desigur cinic, este, măcar, sincer şi limpede. „Moştenitorul" lui Polemarchos şi al lui Cephalos nu mai apelează la autorităţi, nu mai foloseşte cuvinte mari precum „datorie", „cuvenit", aşa cum făcuseră aceia, ci exprimă fără echivoc ceea ce Polemarchos, fără intenţie probabil, ascunsese; morala susţinută de primii doi şi pe care acum, cu mai multă convingere şi îndemînare, avea să o propună Thrasymachos, reprezenta într-adevăr, punctul de vedere al unui Xerxes sau Periandros: folosul personal al stăpînului, ori cel al clasei conducătoare, este instituţionalizat ca dreptate şi ca lege în stat şi impus ca normă supuşilor. Injustiţia stăpînului se metamorfozează, prin mecanismul coerciţiei, în „dreptul" slugii.

Fără îndoială că, expunînd teza brutal şi tăios, afirmîndu-şi presupusa superioritate şi vădindu-şi proasta creştere, Thrasymachos nu izbuteşte să-şi atragă prea multă simpatie de partea-i. Dimpotrivă, cei prezenţi, ca şi cititorul dealtfel, au tendinţa „să ţină" cu Socrate, care încearcă să răstoarne teoriile retorului. Şi, ajutat de acea ostilitate spontană care întîmpină întotdeauna cinismul, cît şi de obişnuita sa abilitate dialectică, Socrate reuşeşte să învingă şi în această a treia repriză a cursei.

Iarăşi, însă, trebuie recunoscut că raţionamentele lui Socrate sînt departe de a fi ireproşabile, ceea ce face ca acuzaţiile de principiu pe care Thrasymachos le adusese metodei şi celui care o practica să nu poată fi socotite total lipsite de temei. Socrate susţine bunăoară — şi Thrasymachos e nevoit să accepte — că dreptatea ca orice „artă" nu aduce folos pentru cel mai tare, ci pentru cel mai slab. Stăpînul drept, prin urmare, va fi de folos altuia şi nu sieşi, aşa cum socotea sofistul, şi, în general, foloasele dreptăţii se răsfrîng asupra altora şi nu, *în mod nemijlocit,* asupra celor care o practică. Dar, mai departe, Socrate va afirma că dreptatea pune în acord sufletul cu sine însuşi, reprezentînd astfel una dintre „virtuţile", dintre calităţile specifice ale aceluia, în absenţa cărora el nu ar putea exista în bune condiţii, adică trăi fericit. Or de aici pare să decurgă că practica dreptăţii aduce, *nemijlocit,* folos celui ce o practică. Contradicţia în care ajunge Socrate este evidentă.

În fond, şi acum, ca şi mai înainte, argumentaţia lui Socrate este viciată de o presupunere, pe care, dealtfel, Thrasymachos o acceptă fără discuţie şi chiar o susţine (ceea ce sugerează că aceasta era opinia curentă a sofiştilor), anume, că a fi om drept înseamnă a „practica dreptatea" în felul în care un medic îşi practică medicina, sau un cîrmaci — arta navigaţiei. Cu alte cuvinte, dreptatea se reduce la o practică analogă celorlalte „arte", ea este, în fapt, o „artă". Cum şi cui aduce folos o „artă" — deci şi dreptatea — aici se despart Thrasymachos şi Socrate, dar asupra fondului chestiunii — dreptatea este o „artă" — ei par să fie de acord. Iar această nouă şi stranie, aparent, „colaborare" dintre cei doi adversari, nu va scăpa neobservată unora dintre cei de faţă.

Deocamdată, Thrasymachos este, la rîndul lui, învins: Socrate pare că a recuperat încă o dată „torţa", izbutind să demonstreze că dreptatea este superioară nedreptăţii, că ea este mai „rentabilă", aducînd folos real, putere şi fericire unei comunităţi sau unui individ şi că morala tiranului este prostie şi slăbiciune.

Socrate a biruit, aşadar, iarăşi. Dar, cum o spune chiar el, victoria sa e doar aparentă, iar dialectica pe care el a practicat-o, a suferit, în realitate, un eşec. Şi nu doar prin slăbiciunea argumentaţiei sale s-a vădit acest eşec, ci şi prin faptul, deloc mai liniştitor dealtfel, că mersul discuţiei a fost vicios: înainte de a se da o definiţie valabilă dreptăţii şi nedreptăţii, de a se găsi, aşadar — pentru a utiliza un termen aristotelic — *to ti esti* — al lor — discuţia s-a grăbit să precizeze care sînt calităţile şi beneficiile dreptăţii şi ale nedreptăţii. Or, nu este o dovadă de ştiinţă, ci de ignoranţă să indici atributele unui lucru, fără să-i cunoşti, mai întîi, esenţa. Dar „alergarea" încă nu s-a sfîrşit.

5

Căci Socrate, deşi era gata-gata să abandoneze „cursa", rămîne totuşi pe loc, la insistenţele lui Glaucon. Se petrece acum cea de-a treia „moştenire" ideologică: aşa cum Thrasymachos preluase „torţa" de la Polemarchos, care îi făcuse prea multe „îngăduinţe" lui Socrate, tot astfel cei doi fraţi, Glaucon şi Adeimantos, o preiau de la Thrasymachos, „vrăjit înainte de vreme" de vorbele lui Socrate. Tranziţia este de notat: bătrînul Cephalos şi fiul său sînt meteci şi oameni de afaceri, Thrasymachos este străin şi sofist. Iată însă că acum, opiniile care devalorizează dreptatea apar în gura unor tineri atenieni, de familie bună, şi care, atenţie, se întîmplă să fie tocmai fraţii cei mari ai lui Platon. Desigur, cei doi

declară răspicat că, în forul lor interior, ei nu sînt de acord cu ceea ce vor spune, făcînd pe avocaţii Diavolului, dar că le lipsesc argumentele pentru a se convinge decisiv pe sine, cît şi pe alţii, că credinţa pe care o nutresc, poate fi validată de către raţiune. Să fie vorba aici şi despre o mică mărturisire autobiografică? Trecuse şi tînărul Platon prin îndoieli asemănătoare, puse acum pe seama celor doi fraţi mai mari? Sînt utilizaţi aceştia ca un fel de *alter ego* al lui Platon însuşi? Verosimil. În orice caz, Glaucon şi Adeimantos, care, de aici înainte, preiau, în exclusivitate funcţia de parteneri de dialog ai lui Socrate, joacă rolul tînărului curat şi cinstit, derutat însă de teoriile la modă, gata să cadă el însuşi pradă lor, dar doritor să se prindă de colacul de salvare al oricărei viziuni mai generoase, care să dea satisfacţie atît sentimentelor, cît şi judecăţii sale.

Or, după cum declară ei, Socrate, cel puţin pînă în acel moment, nu le-a oferit această satisfacţie globală. Lor nu le-au scăpat anumite deficienţe ale argumentării filosofului, ceea ce îi determină să creadă că înfrîngerea lui Thrasymachos şi a crezului pe care sofistul îl exprimase nu a fost încă înfăptuită. Ei îl fac mai întîi pe Socrate să admită că dreptatea trebuie aşezată în categoria acelor bunuri ce aduc folos nu numai prin consecinţele lor, dar, mai ales şi cu precădere prin ele însele. În această situaţie, este fals a se asocia practicarea dreptăţii cu practicarea unei „arte". Căci aceasta din urmă — aşa cum Socrate însuşi stabilise puţin mai înainte — nu aduce *nemijlocit* vreun folos celui ce o practică, ci doar altuia. În consecinţă, dacă dreptatea ar semăna cu o „artă", ea nu ar fi utilă celui ce o are, prin sine însăşi, ci doar, mijlocit, prin răsplata pe care ea o făgăduieşte şi deci ea nu ar trebui iubită pentru sine, ci doar pentru urmările sale.

Însă — arată cei doi — tocmai acesta este crezul majorităţii oamenilor, iar afirmaţiile unui Polemarchos sau Thrasymachos pot fi cu uşurinţă reduse la această concepţie. Temeiul acesteia — spun ei — este convenţia, „contractul social", cum se va zice mai tîrziu. Din slăbiciune şi din neputinţă, oamenii convin între ei să nu-şi facă reciproc nedreptăţi, stabilind legi pe care le numesc „drepte". Dar, ar fi suficient ca vreun om să fie destul de puternic, precum Gyges, cel din povestea cu inelul fermecat, pentru ca aceste convenţii să nu mai aibă putere pentru el. Căci practicarea dreptăţii e o activitate trudnică şi anevoioasă, al cărei singur merit este că poate să-i ferească pe cei slabi de un rău mai mare decît e ea însăşi, fiindcă în nici un caz, ea nu poate fi socotită un „bine", în sine. Consecinţa este limpede: de vreme ce dreptatea rezultă în urma înche-

ierii unui „contract social", este imperios necesar ca regulile contractului să fie păstrate. Dar orice sistem de reguli reprezintă ceva exterior, întrucît regulile sînt, toate, nişte forme. A fi om drept, prin urmare, înseamnă a fi în mod formal drept, a lăsa doar aparenţa de dreptate, fără să fii, în realitate. Aceasta este valabil nu numai în relaţiile cu oamenii, dar şi în cele cu zeii. Religia nu este, şi ea, decît o formă de contract dintre oameni şi zei, întemeiată pe *do ut des*. Împlinirea cu rigoare a unor ritualuri, indiferent de calitatea morală reală a celui ce le îndeplineşte, este eficace şi poate asigura satisfacţii în lumea aceasta şi mîntuire în cealaltă. Omul — sugerează cei doi — este, în general, constrîns să se deplaseze în spaţiul unor relaţii codificate şi complicate, dacă vrea să trăiască onorabil, dar nimeni nu-i cere să-şi asume interior sensul acestor relaţii. Iar omul cu adevărat drept, dar care nu vrea sau nu poate să şi *pară* drept, va suferi şi va fi nefericit, deoarece societatea îl condamnă ca pe unul ce nu-i respectă regulile, în timp ce ea îl va premia din belşug pe nedreptul care ştie să pară drept. Teoria lui Thrasymachos, că dreptatea este folosul celui mai tare, este urmarea acestui tip de etică: „mai tare" este cel abil şi iscusit a naviga pe marea relaţiilor sociale; acesta *ştie*, graţie „artei" sale, să nu eşueze sau să nu se izbească de stînci; şi deci, părînd întotdeauna drept, nu va avea decît de cîştigat de pe urma reputaţiei frumoase pe care şi-o va fi obţinut. De asemenea, opinia lui Polemarchos, că drept este să dai fiecăruia ce i se cuvine, se justifică, iarăşi, în temeiul aceloraşi idei generale: fiecare este tratat în conformitate cu rolul său în sistemul de reguli sociale: sprijină el acest sistem, va fi răsplătit; nu-l sprijină, va fi pedepsit.

Numai că — mai sugerează cei doi tineri — Socrate nu are motiv să se arate supărat sau să se împotrivească consecinţelor particulare ale unei teorii, atîta vreme cît el însuşi sprijină fundamentul general al acesteia, prin presupunerea că practica dreptăţii s-ar asemăna unei „arte".

Să facem acum bilanţul: Punctul comun al „ştafetei" după care a alergat Socrate, centrul de greutate, aşadar, al acestor „moşteniri" nu este decît ideea, implicită sau explicită, de a face din dreptate, sau din etică, în general, un lucru formal, exterior, depinzînd de buna observare a unor reguli. Bătrînul Cephalos credea că omul drept este cel care îşi plăteşte exact datoriile, urmînd, prin aceasta, regula de joc a negustoriei. Fiul său nu făcea decît să generalizeze aplicativitatea acestei reguli de om de afaceri. Sofistul Thrasymachos găsea că dreptatea este să urmezi regula jocului impus de tiran, de cel puternic. Glaucon şi Adeimantos, la rîndul

lor, generalizează acest punct de vedere, iar „regula jocului" se confundă la ei cu „contractul social". Raportul lor față de Thrasymachos este raportul lui Polemarchos față de tatăl său: o atenuare a unei concepții primitive, restrînse, uneori brutale, în favoarea unei teorii mai generale, mai cuprinzătoare. Dar sensul fundamental rămîne, în toate cazurile, același: de o parte, contractualism economic, de cealaltă, contractualism politic și social. Omul drept este, pretutindeni, cel care știe și poate „să dea", „să plătească", „să se comporte" într-un anume fel, adică este un om care „face". Dar oare dreptatea ține doar de „a face" — par să se întrebe frații lui Platon și Platon împreună cu ei — nu și de „a fi"? Regula unui joc, aparența, forma goală, exteriorul pot substitui ființarea, esența, interioritatea?

De partea cealaltă, l-am văzut pe Socrate, care, cu iscusința lui obișnuită, a izbutit să-și „vrăjească" și să-și încurce adversarii. Dar, în ansamblu, demersul său nu a reușit, căci el a părut incapabil să întemeieze o teorie a dreptății independentă de conceptul de „artă" pe care se bazau și preopinenții săi. Iată de ce ipotezele sale sprijineau cumva, fără voie, chiar acele idei pe care ele ar fi trebuit să le ruineze. Astfel, părînd el însuși că nu are nimic nou de oferit, Socrate justifică credința că o teorie negativistă — cum era cea a lui Thrasymachos — este preferabilă lipsei oricărei teorii.

6

Aceștia sînt, deci, adversarii lui Socrate, și acesta este, cel puțin pînă în momentul de față, Socrate. Dar unde este Platon? De obicei, îl căutăm pe Platon îndărătul lui Socrate, presupunînd că acesta îl face pe maestrul său să-i exprime și propriile păreri. Se petrec lucrurile în acest fel și în partea întîi a *Republicii*? Credem că nu. Căci sensul critic al acestei părți a *Republicii* nu poate fi înțeles decît din perspectiva lui Platon, dar nicidecum din perspectiva unui Socrate mai mult sau mai puțin istoric cum este cel din aceste rînduri, ce-și practică dialectica sa obișnuită.

Să reamintim acum ceva foarte banal, dar care nu trebuie niciodată pierdut din vedere în cazul dialogurilor platoniciene: cînd întîlnirea din casa lui Cephalos ar fi avut loc, Atena era încă o mare putere, semeață, bogată, glorioasă. Cînd scria însă Platon, la foarte mulți ani distanță, Atena pierduse un război crîncen, cunoscuse invazia străină, îngenuncherea, două revoluții sîngeroase, asasinate politice, proscripții și, nu în ultimul rînd, procesul și con-

damnarea lui Socrate. Aparent, nimic dintre aceste nenorociri nu transpare în scenele pe care le compune Platon aici, ca şi în alte dialoguri. Şi totuşi, ar fi cu neputinţă să nu credem că experienţa istorică n-ar modela şi impregna vorbele şi ideile din dialoguri. Astfel — se putea gîndi Platon — oare formalismul etic pe care îl susţinuseră atenienii, nu contribuise la prăbuşirea cetăţii? Căci nu aplicaseră ei dreptul celui mai tare chiar aliaţilor lor, sau învinşilor, aşa cum arată Tucidide? Nu săvîrşiseră ei nedreptăţi şi sacrilegii în numele acestui principiu? Şi mai ales, nu-l uciseseră ei pe singurul om cu adevărat drept din rîndul lor, Socrate, numai pentru că acesta nu respecta „regula jocului", pentru că era altfel decît ei?

Or, dacă moartea lui Socrate şi împrejurările în care a fost ea posibilă, reprezintă, probabil, impulsul afectiv al întregii opere a lui Platon, aici, în *Republica*, această problematică devine încă şi mai acută, căci tocmai problema dreptăţii este tema pusă aici în discuţie. Numai că, odată cu trecerea timpului, aceste împrejurări îi vor fi apărut lui Platon într-o lumină mai puţin netă decît la început şi, probabil, ceva mai puţin radicală. Nu că ar fi început să afle circumstanţe atenuante celor ce l-au condamnat pe dascălul său; dar, cu trecerea timpului, Platon vedea tot mai clar că nu doar cîţiva oameni răuvoitori au stat înapoia acestei condamnări, ci o întreagă societate. Dar societatea lui Cephalos şi Thrasymachos, a lui Alcibiade sau Lysias, era totuşi şi societatea lui Socrate, pe care ar fi fost greu să-l separi de mediul său. Şi într-adevăr, nu-l consternase Socrate pe bunul Criton, în închisoare, mărturisind că nu se simte în stare să înfrîngă, prin fugă, legile unei cetăţi, pe care le acceptase, fie şi tacit, întreaga viaţă? Nu era atunci Socrate însuşi, — se putea gîndi retrospectiv Platon — acel Socrate, inimaginabil în afara liberalismului şi a democraţiei ateniene, părtaş, în oarecare măsură, la eşecurile şi chiar la crimele acestei democraţii, şi poate chiar, în mod paradoxal, la propriul său asasinat? Căci dacă, aşa cum am văzut, metoda şi argumentele filosofului se învecinau uneori, nepermis de mult, cu cele ale adversarilor săi declaraţi, dacă poziţia sa morală nobilă triumfa, un moment, doar datorită atracţiei „magice" a personalităţii sale, incapabilă însă fiind să se opună în mod eficace şi raţional, Socrate trebuie să fie considerat nu numai obiect, dar şi subiect al destinului său tragic. Iată de ce lupta pentru întemeierea apologiei unui Socrate *ideal*, a „dreptului adevărat" se duce acum nu numai cu un Thrasymachos şi cu cei de-o seamă cu el, nu numai cu valorile morale ale societăţii ateniene, care se bizuiau pe o etică „contractualistă" şi „formală", justificată de sofişti, ci chiar şi cu felul de a fi, dar şi cu cel de a fi

filosof al *realului* și *istoricului* Socrate. Apologia lui Socrate, așadar, devine acum, la Platon, un fel de Uroboros, o ființă ce se autodevorează.

III. SOCRATE ȘI „DUBLURA" SA

Iată-ne, acum, la capătul discursurilor celor doi frați, în punctul de inflexiune al acestei opere a lui Platon. Inflexiune, mai întîi tematică și metodologică: îndemnat de către cei de față, Socrate va purcede la apărarea unei dreptăți de esență, autentice, propunînd un fel de digresiune, care va determina întreg demersul ulterior. El sugerează că dreptatea individuală, dreptatea din suflet, este de același fel cu cea colectivă, cu dreptatea din „polis". De ce atunci — se întreabă el — nu am putea vedea mai întîi cum apare și ce este dreptatea în cazul unei societăți cît se poate de bune, perfecte? Dimensiunea cîmpului de observație crescînd, va fi mai ușor de observat dreptatea, tot așa cum aceleași caractere se citesc mai ușor pentru prima dată, atunci cînd ele sînt mai mari, decît atunci cînd ele sînt mai mici. Așadar întemeierea cetății drepte va preceda, din rațiuni de metodă cel puțin, analiza dreptății individuale.

Dar cotitura realizată astfel mai are și un alt aspect, cu nimic mai puțin important, deși mai puțin lesne de sesizat: *Socrate își schimbă rolul.* Pînă acum, într-adevăr, așa cum am văzut, el se mulțumise — ca de atîtea alte ori — să răstoarne prin întrebări dibace, ipotezele și convingerile partenerilor săi de discuție. Acesta fusese rolul lui Socrate — acela de a surpa pretențiile la știință și înțelepciune ale oamenilor, de a le da în vileag înfumurarea, vana lor trufie. Acesta era rolul pe care i-l prescrisese oracolul din Delfi, care îi atrăsese ura unui Anytos sau Meletos, care, în cele din urmă, îl condusese la moarte. Dar Socrate, el însuși, nu știa nimic și singura sa superioritate față de ceilalți stătea în conștiința acestei neștiințe. Or, iată că acum, deodată, parcă însușindu-și critica unui Thrasymachos sau Cleitophon, Socrate începe să propună, chiar el, ceva pozitiv — ipoteze, idei noi din ce în ce mai îndrăznețe, teorii. Rămînem în continuare în cadrul dialogului și al dialecticii. Dar acesta își schimbă radical sensul: întrebările lui Socrate nu mai au scopul de a-și încurca adversarii, ci reprezintă doar apeluri la bun simț și la logica comună, pentru ca acestea să-i certifice și să-i sancționeze propunerile. Interlocutorii — Glaucon și Adeimantos — nu-i mai sînt, dealtfel adversari, ci asociați într-o mare întreprindere constructivă, ale

cărei etape le aprobă rînd pe rînd. Ei sînt, aşadar, responsabili, în egală măsură cu Socrate, pentru întreg lanţul consecinţelor. Din „negativ", dialogul devine „pozitiv".

Ce se ascunde aici? Cred că nu putem păşi mai departe, dacă nu examinăm, cît se poate de sumar, raportul Socrate—Platon, mai adăugînd astfel un strop de cerneală la oceanul strîns deja în legătură cu acest subiect. Cred, împreună cu Taylor şi cu alţii, că Platon reproduce, în linii mari, în dialogurile sale de tinereţe (dar nu numai acolo), personalitatea reală a dascălului său. Afirmaţia poate părea — o ştiu prea bine — necugetată. Căci, dacă un lucru este sigur, acela este că nu ştim aproape nimic sigur despre Socrate. Nici spusele lui Xenofon, nici cele ale lui Aristotel, nici, cu atît mai mult, celelalte informaţii disparate de care dispunem nu ne permit să decidem, cu oarecare certitudine, că, în anumite dialoguri platonice, Socrate apare cu un chip mai „autentic", decît în altele. Sîntem astfel reduşi la intuiţie, cu alte cuvinte, trebuie să construim pe nisip. Odată ce sîntem conştienţi de aceasta şi, deci implicit, de fragilitatea ipotezelor noastre, se poate, totuşi, accepta că, în baza dialogurilor zise „socratice" ale lui Platon, dar şi a celorlalte izvoare, este îndreptăţit a se delimita trei particularităţi ale firii lui Socrate, ce au, totuşi, o bună şansă să fie autentice. Astfel, e de crezut că, într-adevăr, Socrate obişnuia să opună vanităţii sofiştilor ce îşi închipuiau că ştiu „totul", experienţa sigură, chiar dacă limitată a feluriţilor artizani şi meseriaşi, a „profesioniştilor", ca să spunem aşa. În al doilea rînd, ştim iarăşi, cu precizie, că Socrate nu a scris nimic. Dar ce ar fi putut scrie un filosof, ca Socrate? Evident, fie vreun *peri physeos*, fie vreo dizertaţie oarecare asupra uneia dintre marile chestiuni metafizice, etice, politice, care frămîntau pe toţi. Or, n-a făcut-o. Nu este de crezut că Socrate dispreţuia, pur şi simplu, arta scrisului. E de bănuit, dimpotrivă, că avea tot respectul pentru tratatele de specialitate, scrise cu profesionalism, atîta vreme cît acestea se mărgineau la un subiect limitat şi precis. Îi aprecia şi pe poeţi sau pe rapsozi, în măsura în care şi aceştia rămîneau în interiorul domeniului lor propriu de activitate, practicîndu-şi arta lor şi fără să-şi închipuie că posedă o cunoaştere generală şi atotcuprinzătoare. Dar Socrate nu credea, probabil, că experienţa umană reuşită pe cazuri limitate şi particulare, bine determinate, poate fi, cu succes, extrapolată asupra „marilor chestiuni". Şi, cu atît mai mult i se părea această extrapolare hazardată, cu cît ea ar fi îmbrăcat haina unui „tratat", ce ar fi năzuit să sancţioneze, astfel, o formalizare a metafizicii sau a moralei, în chipul în care proceda, în domeniul său, un tratat cinegetic sau medical. Cunoaş-

terea proprietăţilor părţii nu ar putea deci înlesni prea mult accesul către cunoaşterea totului, ori, ca să utilizăm un limbaj mai modern, Socrate *nu credea că din proprietăţile locale ale lumii se pot deduce proprietăţile sale globale.* Şi iată, acum, şi cea de-a treia caracteristică a lui Socrate: Dacă el nu socotea că Totul poate fi cunoscut, şi încă pornindu-se de la parte, nădăjduia totuşi că acest Tot poate fi cumva „trăit". Entuziasmul, delirul — şi experienţa sa personală, „daimonică" trebuie să fi fost decisivă aici — ar putea înlesni o apercepţie vagă, dar zguduitoare în felul ei, a globalului. La toate acestea, să mai adăugăm o informaţie dată de Platon în *Phaidon*: cel puţin atîta vreme cît nu se găsea în extaz, cît nu „ieşea din sine" devenind, cumva, un altul, Socrate *nu era deloc o fire artistică,* nu avea calităţi de creator. Iată de ce a rămas el atîta timp surd la îndemnul zeului de a compune „muzică", în sens profan, închipuindu-şi fals însă că filosofia sa poate ţine loc de muzică.

Se poate spune, aşadar, că personalitatea lui Socrate „funcţionează" pe două registre: al „normalului" şi al „anormalului". Atîta vreme cît este „normal", cît este el însuşi, Socrate *nu este un artist şi un creator.* De aceea, el nu simte imboldul să facă „muzică", nici să scrie, şi mai ales, să se lanseze în construcţii metafizice. Căci între non-artisticitate şi rezerva faţă de metafizică există o strînsă legătură: creaţia artistică nu se poate manifesta în afara metaforei, a simbolului, metonimiei etc., iar toate acestea nu reprezintă decît transferuri de proprietăţi, sub diferite forme, de la un domeniu al experienţei asupra altuia, şi, în ultimă instanţă, asupra întregului, deci extrapolări ale localului. Pe de altă parte, în momentul stărilor „de graţie", Socrate poate fi inspirat, poate, fi chiar poet, dar, nici acum, metafizician, căci aceasta presupune pe de altă parte şi o anumită obiectivitate şi detaşare. În esenţă, lipsa de artisticitate „normală" a lui Socrate pare să fi constituit rădăcina psihologică a rezervei sale faţă de metafizică.

Dar iată că Platon — cel care l-a iubit pe Socrate, a învăţat de la el, a fost traumatizat mai mult decît oricine de moartea acestuia, care a voit, mai mult decît orice altceva, să-i păstreze aievea amintirea pentru posteritate — era o fire mult diferită de cea a învăţătorului său, o fire chiar opusă, am putea spune. Platon era un artist înnăscut, o personalitate care crea în mod spontan şi natural, fără să aibă nevoie, pentru aceasta, de vreo „scoatere din sine", de o „graţie" specială. Să nu uităm de tradiţia care îl făcea pe Platon să fi scris cîteva tragedii, în prima tinereţe, înainte de întîlnirea decisivă cu Socrate. Contrastul dintre cei doi este semnificativ: Socrate compune, doar la sfîrşitul vieţii, şi atunci cumva „silit'

de către un oracol divin, cîteva versificări ale fabulelor lui Esop. Platon, dimpotrivă, face „literatură" la început și în mod spontan. Or, în aceste condiții, ceea ce, pentru maestru, era împotriva naturii sale — generalizarea localului, transferarea proprietăților părților asupra totului — pentru elev este însăși natura. Visul unei mari construcții totalizante, care să îmbrace haina unei „științe totale", trebuia să fi fost pentru Platon, oricîtă prudență ar fi avut, obsedant, iar nevoia de a o fixa în scris imperioasă, căci numai scrisul îi putea oferi acestei firi satisfacerea deplină a „foamei" sale de forme armonioase, stabile, permanente. Dar — se va zice — de ce atunci vehementa critică adusă scrisului din *Phaidros?* Motivul exact al acesteia nu-l vom cunoaște niciodată și sîntem, inevitabil, sortiți să rătăcim printre conjecturi. Știm, însă, cu precizie că Platon a fost un „scriitor", în timp ce Socrate — *nu.* Iar critica scrisului, a scrisului „filosofic", este rostită de către Socrate. Mi se pare, atunci, obligatoriu de acceptat că ea aparține *realului* Socrate și că Platon doar *o relatează,* poate și cu un sentiment de obscură culpabilitate. Oricum, pentru Socrate, filosofia era „iubire", iar „iubirea" — un „daimon", făptură fără chip, în devenire, negativitate tulbure și etern tînjitoare, în timp ce pentru Platon filosofia trebuia să fie un superb templu, strălucitor și demn de admirație pentru a sa „măreție liniștită" și „senină frumusețe". Cît de ciudat a apropiat istoria atît, ceea ce firea a lăsat așa de deosebit!

Dar, ne-am putea întreba, dacă lucrurile stau astfel, pentru ce Platon, după ce, în numeroase dialoguri de tinerețe, și-a plătit atît de minunat datoria față de învățător, nu s-a „desprins" de el, spre a da firii sale, mai sigur și mai decisiv, adevăratele drepturi ce i se cuveneau? De ce Platon nu renunță la Socrate, ci continuă, multă vreme, să dureze mari construcții spirituale, prin care se plimbă, mereu, obsedant, „fantoma" lui Socrate, cum spune Taylor? S-ar putea răspunde că renunțarea la Socrate ar fi implicat, mai devreme sau mai tîrziu, renunțarea la dialog. Or, din anumite motive legate de metodă — s-ar putea spune — Platon rămînea atașat dialogului și dialecticii. De fapt însă cred că adevăratul motiv al conservării lui Socrate, mult după ce acesta este golit de conținutul său real și istoric, se află, undeva, tot în instinctul artistic al lui Platon: Căci Socrate era pentru Platon nu numai maestrul venerat, ci și un adevărat „personaj" cu „stare civilă", înzestrat cu o autonomie și cu o „viață" atît de evidente, încît el nu se lăsa prea lesne pus deoparte. Trebuie să considerăm că dialogul socratic devenise, în primul rînd datorită lui Platon, o formă literară extrem de pregnantă, care cristalizase un anumit public, a cărui rațiune de

a exista ca public rezida tocmai în persistența formei respective. Exemplul pe care îl am la îndemînă e poate trivial, dar totuși, cred, instructiv: se cunoaște dificultatea cu care atît publicul cît și producătorii se despart de un personaj principal al unui serial reușit de televiziune, atunci cînd acesta, dintr-un motiv sau altul nu mai poate juca mai departe. Or, dialogurile lui Platon alcătuiseră, înșirate unul după altul, un fel de serial „Socrate", dominate și determinate de un personaj cuceritor și puternic (dar susținute și de alte personaje „secundare" grupate în jurul personajului principal, prin care își căpătau sensul) ce-și reclama pe mai departe, cu insistență, voința de a supraviețui, nu neapărat ca un anume filosof, ci ca formă literară golită, în bună parte, de conținutul său originar, dar nu mai puțin puternică. E de crezut că artistul din Platon, dar și publicul său, deveniseră dependenți de acest „personaj Socrate", autonomizat și despărțit de „Socratele istoric". Iată deci drama lui Platon: instinctul său artistic îi pretinde, pe de o parte, să „construiască", ceea ce presupune, în principiu, o renunțare la autenticul Socrate. Dar același instinct, pe de altă parte, sensibil la maximum la tot ceea ce este „formă", îl îndeamnă să nu abandoneze personajul principal al „serialului" său. E probabil că întreaga operă mai tîrzie a lui Platon este străbătută, mai aparent sau mai discret, de această dramă. Iar în ceea ce privește problematica *Republicii*, aici drama este încă și mai ascuțită: putea oare lipsi Socrate, dreptul adevărat, într-o dezbatere asupra dreptății? Dar mai putea fi cercetată dreptatea în termenii autenticului Socrate?

În orice caz, în această operă, Platon optează pentru ceea ce am putea numi „compromisul dublurii". Din acest punct al Cărții a II-a adevăratul Socrate încetează să mai existe, dar rolul său este preluat de o „dublură", care va îngădui continuarea „serialului". O dublură însă se și deosebește, dar se și aseamănă cu personajul dublat. Să vedem în ce privințe: „noul Socrate" va fi, desigur, un Socrate „artist" și metafizician. El va elabora un sistem impresionant, ale cărui părți se leagă între ele armonios, coerent, echilibrat și în care totul se dezvoltă logic și organic din cîteva premise stabilite la început. Ce mai rămîne atunci din „vechiul și autenticul Socrate"? În principal, „ticurile" personajului, toate acele însemne ale ritualului pe care dialogul socratic le impusese și le acreditase, printre altele, „ironia", maieutica, dialectica. Procedînd astfel, Platon izbutește, mai întîi, să creeze ficțiunea continuității „serialului", să sugereze deci, prin respectarea unor „tabieturi discursive" codificate, că „nu s-a schimbat nimic". Pe de altă parte, deoarece, a-

cum, dialectica și maieutica nu mai sînt negative, ci pozitive, nu mai ruinează propensiunea spre global, ci o sancționează, prezența acestor „ticuri" produce, cum am afirmat deja, sentimentul colaborării profunde, în cadrul tentativei constructive, dintre Socrate și partenerii săi — Glaucon și Adeimantos. Socrate susține și aici, ca și altădată, că el unul *nu știe nimic* și că nu face decît să examineze, dialectic, ceea ce i se pune înainte, „moșind" adevărul și respingînd falsul. Dar „dublura", spre deosebire de „original", examinează și „moșește", în principal, nu opiniile altora, prea înfumurați în a lor pseudo-știință, *ci propriile opinii și ipoteze*. Or, procedînd astfel, Socrate forțează și obține consimțămîntul celor doi tineri, ceea ce lasă impresia că și aceia ar împărți răspunderea pentru aserțiunile respective. Platon își va spune astfel netulburat sistemul, după ce, deghizat în straiele unui personaj care susține că nu are nimic altceva de spus decît mărturisirea propriei neștiințe, perpetuează, odată cu riturile dialogului socratic, și o „prezumție de nevinovăție", caracteristică aceluia.

Înțelegem, cred, în acest moment, pentru ce Platon reutilizează, sau imită, în Cartea I a *Republicii*, o scriere de tinerețe, vreun dialog *Thrasymachos*, cum spune Paul Friedländer: pur și simplu, Platon avea nevoie de contrastul dintre „Socratele real" și „dublura" sa! Preocupat de consecințele diverse ale îndepărtării sale de crezul antimetafizic al lui Socrate, Platon dorește, probabil, să-și justifice cît mai temeinic demersul. El îl lasă, de aceea, mai întîi pe adevăratul Socrate să dea, pe tema dreptății, o „reprezentație" tipică, al cărei rezultat apare, pînă la urmă, a fi, așa cum o spun Glaucon și Adeimantos, nu foarte convingător: dialectica negativă și aporetică a autenticului Socrate poate „vrăji" pe cineva, dar nu este îndestulătoare pentru a-l convinge durabil. În vorbele celor doi frați ai lui Platon se ascunde, voalat, reproșul lui Platon însuși față de o astfel de metodă. Va rezulta, de aici, dreptul, dar și obligația de a încerca ceva diferit, fără însă o evidentă și brutală soluție de continuitate. Iar cînd „noul Socrate" va intra în scenă, vom avea sentimentul unei întreprinderi justificate de eșecul de dinainte, colorată cu o tentă de obiectivitate ce provine de pe urma falsei impresii de colaborare dialectică dintre participanții la discuție. *Republica* se înalță astfel, tot mai sus, superbă, dar nu mai puțin amețitoare și neliniștitoare, durată prin colaborarea unui Socrate văduvit de filosofia sa și a unui Platon ce se văduvește de responsabilitatea sa.

IV. METAFORĂ ŞI MIT

1

Aşadar, trecerea de la cercetarea dreptăţii în cazul indivizilor, la cercetarea dreptăţii în cadrul unei societăţi umane — trecere pe care, din considerente de metodă, o propune Socrate — stă la baza discuţiei despre Statul ideal. Or, această trecere se întemeiază pe o analogie fundamentală dintre sufletul individului şi stat, dintre constituţia caracteriologică a primului şi constituţia politică, „politeia" a celui de-al doilea. În acest punct al Cărţii a II-a, analogia este acceptată de către Socrate şi Adeimantos, fără demonstraţie, ca ceva aproape de la sine înţeles, urmînd ca doar spre sfîrşitul Cărţii a IV-a să se încerce o întemeiere mai precisă. Nu cred că greşesc considerînd că existenţa acestei analogii, cu luminile pe care cei doi termeni şi le aruncă unul altuia, cu toate consecinţele posibile ale fenomenului, reprezintă „nervul" acestui dialog. În *Timaios* — în „ziua ce urmează" zilei în care Socrate povesteşte noaptea din ajun petrecută în casa lui Cephalos, se va mai adăuga încă un termen analogiei: *Kosmos*-ul. Iar, după „încă o zi", în *Critias* — al patrulea termen: istoria. Dar vom mai reveni asupra semnificaţiilor acestei fundamentale analogii.

Să remarcăm deocamdată cît de anti-socratică este, în fondul ei, această analogie: Aceasta, mai întîi, datorită premisei ei fundamentale: ipoteza că sufletul este un „compus". Or ştim că în *Phaidon* (despre care putem crede că reprezintă un fel de „testament" autentic al gîndului socratic) o ipoteză asemănătoare pusă, dealtfel, pe seama pythagoricilor, fusese straşnic combătută. Este adevărat că, în *Phaidros*, Socrate (un Socrate cu siguranţă mai autentic decît cel din *Republica*) susţine totuşi ideea caracterului compus al sufletului, dar o face, vorbind într-un fel de transă poetico-mitică, după ce a declarat răspicat că, raţional, nu putem şti nimic precis în legătură cu natura reală a sufletului. Uitînd cu totul această declaraţie agnostică, „dublura" socratică din *Republica* nu ezită să întreprindă o demonstraţie privitoare la natura sufletului.

Or, Platon, cînd vorbeşte în numele său — cum o face de aici înainte în *Republica* — nu este un poet al transei şi extazului, ci un poet al construcţiei pe deplin conştiente de sine. Căci, într-adevăr, trebuie să observăm cît de poetică, în esenţă, este o astfel de analogie: a numi sufletul o cetate nu e, la urma urmelor, decît o metaforă, pe care judecata, ulterior, o va sancţiona. Şi iată acum

al doilea aspect antisocratic: Platon acceptă metafora, o instituie la temelia raţionamentelor sale, nu o circumscrie, cum proceda Socrate, domeniului delicat al delirului şi inspiraţiei de moment. Metafora este asumată de Platon ca ceva firesc, şi nu ca o excepţie, ca o situare obişnuită, şi nu anormală, ca un dat ce poate unifica şi nu diviza conştiinţa.

Aşadar, odată principiul analogiei admis, Socrate trece la construcţia cu mintea, λόγῳ, a primelor alcătuiri ale unei societăţi omeneşti organizate, ale unei *polis*, cum spune Platon, fiindcă e grec.

Nevoia omenească de hrană, adăpost, îmbrăcăminte — se arată — cît şi incapacitatea unui singur om de a-şi asigura singur tot ceea ce îi trebuie, conduc la asocierea oamenilor, la *polis*. „Cetatea" esenţială ar fi populată doar de patru sau cinci oameni: agricultorul, ţesătorul, constructorul, cizmarul. Dar — spune Socrate — produsele muncii sînt mai bune, mai numeroase şi sînt făcute mai repede atunci cînd fiecare produce un singur lucru, potrivit firii sale, în timpul pe care îl are şi fără să se preocupe de alte activităţi. Acest comportament este ceea ce Platon va denumi mai tîrziu *oikeiopragia*. Şi aceasta este ideea fundamentală care întemeiază *Republica*.

După cum se vede, este vorba despre un fel de principiu economic, extras, aparent în felul unui autentic Socrate, din experienţa normală comună a feluriţilor artizani de care Atena lui Platon era atît de plină. Mai mult decît atît, este vorba despre un principiu economic cu valoare universală: de la primele diviziuni ale muncii în societăţile primitive, pînă la organizarea producţiei în uzinele moderne, nu există caz în care cel interesat în creşterea randamentului şi a eficacităţii muncii să nu fi observat avantajele *oikeiopragiei*. Or, cum societatea sa umană are la bază problema astîmpărării nevoilor elementare în cele mai bune condiţii, nimic mai firesc — după Platon — ca ea să urmărească, cu consecvenţă, acest principiu. Pînă aici totul este în regulă. Se pune însă întrebarea: oare *oikeiopragia* se poate aplica şi în alte domenii decît în cele strict economice? Platon răspunde prin afirmativă, iar tot ceea ce urmează nu constituie decît acest răspuns, cu toate consecinţele sale. Aplicarea generalizată a *oikeiopragiei* reprezintă un caz clasic de extrapolare a localului la global: ceea ce este recunoscut, cu certitudine, ca valabil pentru o parte, devine, printr-un transfer de proprietăţi, o predicaţie a întregului. Metonimia pare să dubleze astfel metafora, şi întreg edificiul *Republicii* se clădeşte astfel prin jocul şi conlucrarea profundă a două „figuri de stil".

Socrate





Platon. Veche sculptură greacă considerată ca portret autentic (Muzeul de Stat, Berlin.)



Kitharist. Vas attic (secolul **V** **î.e.n.**)

Flautist la o procesiune dionisiacă. Farfurie (secolul V î.e.n.)

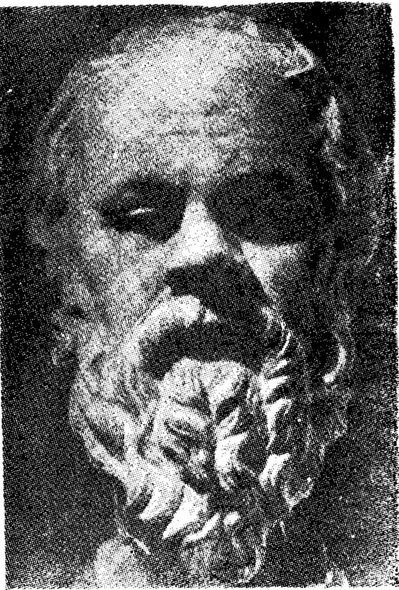


Portretul lui Homer (secolul III î.e.n.)





Asclepios (secolul IV î.e.n.)



Portretul lui Socrate (secolul III î.e.n.)



Portretul unui filosof (sec. IV—III î.e.n.)

2

Aplicarea *oikeiopragiei* conduce la accentuarea diviziunii muncii. Cetatea întemeiată de Socrate va pretinde, pentru a-şi fi sieşi suficientă, prezenţa mai multor ocupaţii suplimentare: fierari, crescători de vite, ciobani, precupeţi, negustori, care se vor adăuga celor dintîi „locuitori ai cetăţii". Comunitatea rămîne însă mică, căci ea este, în continuare, redusă la esenţă şi la necesitatea absolută. Socrate va creiona acum rapid portretul unei cetăţi idilice, paradisiace, populată de oameni simpli şi fericiţi. Într-o astfel de cetate — se sugerează — oamenii sînt drepţi în mod spontan, natural, fără vreun efort propriu. Glaucon va rupe însă vraja şi îl va rechema pe Socrate din visare, numind, în batjocură, o astfel de cetate „a porcilor". Fără prea multă părere de rău, parcă aşteptînd acest moment, Socrate va trece la construcţia unei cetăţi mai reale. El va accepta (provizoriu cum se va vedea mai tîrziu) ca şi „inutilul" să pătrundă în cetate. Mai ales însă va admite că, oamenii fiind ceea ce sînt, o cetate dreaptă, ca şi un om drept nu apar în mod spontan, ci trebuie clădite, durate în baza unei teorii şi a unui plan, ele reprezentînd producte conştient obţinute. Construcţia va înainta, aşadar, din aproape în aproape, avînd, în continuare, drept fir conducător ideea că doar aplicarea *oikeiopragiei* poate duce la obţinerea rezultatelor celor mai satisfăcătoare, adică a cetăţii celei mai bune şi drepte.

Intervenind însă „inutilul" — mîncăruri alese, veşminte frumoase, podoabe etc. — meseriile se înmulţesc considerabil. Populaţia aşadar sporeşte şi ea mult şi, la un moment dat, pămîntul cetăţii nu-i mai poate hrăni pe toţi, ceea ce înseamnă că trebuie luat din cel al vecinilor. Apare, prin urmare, războiul. Aici, Socrate cere o armată permanentă, alcătuită din profesionişti. Glaucon, obişnuit cu cetăţeanul-soldat al Atenei, se miră. Socrate însă justifică cerinţa pe care o formulase drept o consecinţă a *oikeiopragiei*: aşa cum bunul cizmar trebuie să fie doar cizmar şi nimic altceva, bunul soldat, „paznicul" cetăţii, cum îl numeşte Platon de aici înainte, trebuie să fie doar paznic şi nimic altceva. Pînă acum, principiul: „fiecare trebuie să îndeplinească doar o singură treabă, anume cea proprie" a funcţionat perfect. Dar oare cazul „paznicului" este echivalent cu cel al tîmplarului, agricultorului sau medicului? Socrate şi Glaucon susţin că da, că ceea ce ducea la rezultatele cele mai bune în cazul unor meserii obişnuite, poate avea aceleaşi consecinţe fericite şi în cazul, mai aparte, al paznicilor. În

consecință, de vreme ce activitatea acestora se bizuie pe *oikeiopragie*, eficacitatea ei va depinde de buna desfășurare a unei educații speciale, adaptată acestei clase, o educație pe care Platon o va urmări cu multă atenție.

Pasul făcut de Platon este cum nu se poate mai important. Căci „meseria de paznic" presupune nu numai știința armelor, ci și, așa cum se arată imediat, stăpînirea unor calități sufletești și, în general, existența unui anumit caracter, unde să se asocieze armonios vitejia, înflăcărarea, dar și inteligența. Or, aceste calități, chiar dacă pot fi dezvoltate printr-o educație specială, rămîn înnăscute. Ce l-ar împiedica atunci pe un dulgher să fie și un bun paznic? În ce fel diviziunea riguroasă a muncii poate stimula, sau, dimpotrivă, împiedica, apariția curajului și a inteligenței, ca și cultivarea lor? Problema era, în fapt, complicată, cu atît mai mult cu cît istoria îi refuzase un răspuns clar. Căci, deși armata profesionistă a Spartei învinsese, pînă la urmă, în războiul peloponeziac, oare nu tocmai armata de cetățeni „normali" a Atenei salvase, mai înainte, întreaga Grecie la Maraton și Salamina?

Oricum, Socrate va abandona discuția despre meseriile „banale" — dulgheria, agricultura, etc. — pentru a se consacra exclusiv problemelor puse de paznici. Ce se ascunde aici este limpede: a aplica *oikeiopragia* unor ocupații bazate pe însușiri morale și intelectuale, unde „tehnicul" vine doar pe locul doi, reprezintă un mare salt în direcția construirii unui *Kosmos* unitar, coerent — visul oricărei ambiții metafizice. E un salt, așadar, într-un alt regn, a cărui urmare trebuie însă să fie atenuarea distincției regnurilor.

3

Aplicarea *oikeiopragiei* la domenii tot mai depărtate de cele care cad sub incidența „tehnicului" și, în general, utilizarea tot mai frecventă a raționamentului analogic readuc în discuție opoziția dintre platonismul adevărat și socratism. Căci, să ne reamintim că și Socrate, adevăratul Socrate, utiliza, uneori, analogiile: el încerca să asemuiască, bunăoară, „virtuțile tehnice" ale feluriților artizani și profesioniști cu Virtutea omului de stat. Simplificînd lucrurile, am putea afirma că Socrate proceda în felul următor: după ce identifica o serie de calități proprii „artelor", asupra cărora domnea un acord cvasiunanim, el căuta să extindă conceptul de „artă" într-un domeniu „non-tehnic". Făcea ipoteza că elementul mai „îndepărtat", mai puțin accesibil cunoașterii imediate ar putea semăna cu cel mai apropiat și aflat la îndemînă. Or, așa cum s-a putut vedea chiar și

din Partea I a *Republicii*, această ipoteză se dovedea de obicei a fi infirmată de către raţionament, conducînd la contradicţii şi aporii. Concluzie: „Virtutea" rămînea ceva incert, greu de asemuit în mod mai profund cu o „virtute tehnică", iar extrapolarea localului la global suferea un eşec. În chip firesc, rolul epistemologic al raţionamentului analogic era contestat, părînd acesta mai degrabă o stavilă decît un sprijin real în mersul spre adevăr.

Platon porneşte în acelaşi fel cu Socrate, ba chiar, probabil, accentuează contradicţiile ce decurg din ipoteza că dreptatea, virtutea etc. ar semăna cu „artele" şi ar putea fi, în consecinţă, socotite un fel de „arte". Numai că el nu acceptă concluzia implicită la care demersul socratic părea să ajungă. Dacă *B* nu seamănă cu *A*, aceasta nu înseamnă — pare să creadă Platon — că cei doi termeni sînt lipsiţi de asemănare între ei, căci relaţia de asemănare nu este reversibilă decît în anumite situaţii cu totul speciale. Spre exemplu, este impropriu a se spune că un om seamănă cu un portret, dar n-ar fi corect a deduce de aici că între om şi portret nu există o relaţie de asemănare. În realitate, portretul este cel care poate semăna cu omul şi aşa ar fi potrivit de exprimat relaţia de asemănare existentă. Tot aşa, dacă elementul mai „îndepărtat" — virtutea, dreptatea, etc. — nu seamănă cu vreo „virtute tehnică" particulară şi nu poate fi, prin urmare, redus la aceasta, nu înseamnă că n-ar exista aici, totuşi, o relaţie analogică. Doar că aceasta trebuie privită invers decît voia Socrate: elementul „apropiat", mai concret este cel ce seamănă cu cel mai „îndepărtat", mai abstract şi nu invers. Nu „Virtutea" sau „Dreptatea" seamănă cu anumite însuşiri „tehnice", ci acestea din urmă seamănă, oglindesc, reflectă (parţial, desigur) anumite însuşiri generale, sau morale, devenind astfel explicabile datorită acestora. Cîtă vreme elementul „apropiat" servea drept termen de comparaţie, „Dreptatea" părea a fi un fel de „artă", iar proprietatea comună a celor două elemente o reprezenta conformarea la un sistem exterior de reguli. O astfel de concluzie apăruse, cum s-a văzut, inacceptabilă, chiar dacă ea putuse fi cumva sprijinită de autoritatea lui Socrate. Dar analogia are altă valoare pentru Platon, căci el ia drept termen de comparaţie celălalt element. În aceste condiţii, între artizanul bun şi omul bun sau drept legătura este că ambii, acolo unde ei sînt „buni", se arată a fi unitari, lipsiţi de alteritate şi diversitate. Între cei doi, nu „tehnicul" reprezintă proprietatea comună care să permită comparaţia (aşa cum păreau să presupună participanţii la discuţie din Partea I a *Republicii*), ci „binele", adică unitatea fiinţei, şi prin urmare, şi a faptei. Doar că în cazul omului drept, *oikeiopragia*

este o trăsătură generală şi profundă a firii sale, în întregul ei, în timp ce *oikeiopragia* artizanului bun este doar o copie, o imitaţie a celeilalte, fiind restrînsă doar la un mod particular de „a face bine ceva". Dar această „teorie a analogiei" ajunge să fie mult extinsă: în temeiul aceluiaşi principiu, asemănarea dintre omul drept şi dreptatea în general se explică iarăşi nu prin aceea că noţiunea de „dreptate" ar imita, cumva, anumite trăsături ale omului drept, ci prin faptul că acesta din urmă imită dreptatea. Transpusă încă o dată, *oikeiopragia* devine imutabilitatea, unitatea şi existenţa în sine a Ideilor.

Metodologic, trecem întotdeauna de la apropiat la îndepărtat şi de aceea poate exista presupunerea că, şi ontologic, „apropiatul" determină cumva „îndepărtatul". Platon însă *opune* metodologicul ontologicului: felul în care *noi* izbutim să stabilim o analogie ar fi, în principiu, invers felului în care această analogie a fost *înfiinţată*. Procesiunea ontologică este inversul metodei.

Toate acestea justifică, în ochii lui Platon, validitatea raţionamentului analogic, el permiţînd, dacă este înţeles în felul în care am văzut, o cunoaştere globală, cît şi demonstrarea faptului că diversele nivele de organizare ale *Kosmos*-ului nu sînt compartimente etanşe şi independente, ci se întemeiază pe un acelaşi şi unic „plan" vădind astfel o esenţială similitudine.

Consideraţiile de mai sus ne pot face să înţelegem mai bine recursul frecvent, pe care îl face Platon în *Republica* (recurs ce stîrneşte uimire participanţilor la discuţie, într-atît de neobişnuit era el pentru autenticul Socrate), la imagini, alegorii, „mituri". Servit desigur, de marea sa imaginaţie de artist, Platon dezvoltă mereu mici comparaţii, cum este cea a sufletului cu o întreită fiară, sau cea a alienării filosofiei cu mezalianţa unei fete nobile etc. În acest context „imajat" trebuie înţelese şi marile alegorii, ca cea a peşterii, ori mitul lui Er, ca şi mitul raselor metalice ori însăşi analogia esenţială a sufletului cu o cetate: ele nu reprezintă decît aplicaţii mai întinse, mai dezvoltate ale unui procedeu ce domină întregul dialog. Din această perspectivă, iată încă o diferenţă semnificativă dintre Platon şi autenticul Socrate, aşa cum apare acesta în unele dialoguri platoniciene mai „socratice": Uneori (ca în *Phaidon* sau *Phaidros*) şi Socrate „mitologiza" . Dar mitul reprezenta, la el, un demers opus *logos*-ului, răspunzînd necesităţii de a se *sugera* intuitiv măcar, soluţii, acolo unde discursul ştiinţific nu avea acces. Mitul socratic înseamnă, astfel, o ruptură în contextul „normal" al dialogului; apoi el era pronunţat într-un fel de delir, de extaz, aşadar, în urma

unei „ieşiri din sine". Gîndirea analogică este, pentru Socrate, cum am văzut, în întregul ei un domeniu nesigur şi, dacă uneori, totuşi, se face apel la ea, acest apel pare a fi mai puţin legat de o intenţie deliberată şi metodică, cît de o inspiraţie şi o stare de „graţie" faţă de care vorbitorul nu se simte, cumva, răspunzător. La Platon, dimpotrivă, mitul nu este decît o condensare a unui procedeu metodic, ce decurge din logica intimă a raţionamentului şi a demersului său. Nu numai că mitul nu se opune *logos*-ului, dar acesta din urmă nu este decît un alt mod de a citi partitura pe care o scrie cel dintîi.

Desigur, analogia, imaginea au, şi în *Republica*, un rost metodologic. Dar aceasta, nu fiindcă „altfel" nu s-ar putea pătrunde mai departe, ci fiindcă natura însăşi este o ierarhie de planuri ce se reflectă unul pe celălalt şi care îşi răspund, analogic, unul altuia. Iar filosoful, atunci cînd compune mituri, cînd formulează analogii, cînd recurge la imagini, la metafore, utilizează şi aplică o lege naturală, tot aşa cum cel care construieşte un pendul nu face decît să pună în evidenţă şi să aplice legea gravitaţiei. Filosoful, procedînd în felul acesta, „lucrează" în continuarea naturii, a demiurgului. Imaginile sale se justifică prin aceea că lumea însăşi este o suită de imagini; atunci firesc, a vorbi despre lume înseamnă a vorbi despre imagini în imagini.

V. NOUL ORFEU

1

Una dintre cele mai spinoase şi mai dezbătute probleme platonice a fost şi este, desigur, severa judecată a lui Platon la adresa poeziei homerice şi hesiodice, cît şi eliminarea esenţialului acestora din programul educativ al viitorilor paznici. Fără îndoială, faptul în sine că Platon caută să schiţeze liniile directoare ale unui program pentru realizarea „omului ideal" trebuia să-l determine să atace, într-o măsură mai mare sau mai mică, programul educativ prin care se obţinea „omul real". Or, după cum se ştie, Homer şi Hesiod constituiau nu numai vîrfuri ale poeziei elene, nu numai punctul de plecare pentru nenumărate creaţii epice, lirice sau dramatice, dar şi educatorii „Eladei" şi creatorii cumva ai „omului elen". Se poate crede chiar că, de prin secolul VII înainte, cea mai mare parte a concepţiilor religioase şi etice ale grecilor au ajuns într-aşa măsură influenţate şi impregnate de viziunea homerică şi hesiodică, încît am putea spune că cele cîteva compoziţii în hexametri ale

acestor doi poeți au „convertit" neamurile grecești la „elenism". Iată însă că, în vremea lui Platon, acest „elenism" dusese prea adesea la dezastru moral și politic și prea adesea (cum am văzut în cuvîntările lui Glaucon și Adeimantos) acea dreptate „contractualistă", formală, exterioară se întemeia pe exemple oferite de epos. Așadar, dacă societatea trebuia reformată, nimic mai logic decît ca fundamentul cultural al vechii societăți să fie și el reformat și chiar înlocuit.

Dar însăși stricta aplicare a principiului *oikeiopragiei* trebuia să-l conducă pe Platon la osîndirea lui Homer. Căci, așa cum se arată clar în Cărțile a II-a și a III-a, personajele homerice și hesiodice, fie ele zei sau eroi, se caracterizează prin variabilitate și printr-o imensă disponibilitate pentru reacții contradictorii. Cînd zeii apar schimbîndu-și înfățișarea, ori amăgindu-i pe muritori, ori lovindu-i cu nenorociri fără motiv, ei nu fac singurul lucru pe care zeii trebuie să-l facă : *binele* și nu sînt în singurul fel în care trebuie să fie zeii: desăvîrșiți și imutabili. La fel, cînd eroii se insultă unii pe alții, cînd se arată nestăpîniți, avari, cînd se tem de moarte, ei nu fac unicul lucru pe care eroii — feciori de zei — ar trebui să-l facă : cultivarea virtuții. Și unii și ceilalți, așadar, nu-și împlinesc atît la Homer, la Hesiod, cît și la poeții tragici, propria funcție, nu-și respectă condiția specifică, deraind prea adesea în cîmpul de acțiune al altora. Or, societatea bizuită pe *oikeiopragie*, care este „bună" tocmai întrucît respectă strict acest principiu al unității, nu are dreptul să așeze ca model fundamental pentru educația tinerilor tocmai o mentalitate potrivit căreia *oikeiopragia* este, la fiecare moment, încălcată. Platon, așadar, respingîndu-l pe Homer, nu face decît să fie consecvent cu sine și să-și respecte propriile premise.

Lucrurile nu stau însă chiar așa de simplu: căci, mai întîi, se poate ușor vedea din critica lui Platon adresată poeților, că nu numai Homer, Hesiod și teatrul sînt interzise, practic, în Cetate, ci, în general, întreaga artă și literatură demnă de acest nume, așa cum era ea înțeleasă în vremea lui Platon. Ce pare filosoful în ultimă instanță a-i reproșa lui Homer, cît și celorlalți poeți nu e doar abuzul de cutare procedeu, ci însăși calitatea poetică a acelora, în ceea ce avea aceasta mai profund : capacitatea acestei poezii de a se aventura dincolo de orizonturile unei rațiuni limitative, de a încerca să cuprindă cîte ceva din bogăția inepuizabilă și contradictorie a sufletului omenesc, a acelui domeniu vast unde logica nu este deloc la ea acasă. Or, cum se poate acorda o asemenea atitudine radicală cu firea atît de artistică, în realitate, a lui Platon, a

cărui permeabilitate la frumuseţea poeziei homerice este răspicat mărturisită şi apare a fi mai presus de orice îndoială? Dar contradicţia este, în realitate, încă şi mai adîncă, căci ea plasează *Republica* într-o vădită opoziţie cu alte opere platonice. Într-adevăr, trebuie să insistăm asupra faptului că atacul lui Platon la adresa poeziei se face de pe poziţiile unui raţionalism extremist, întemeiat pe *oikeiopragie* şi pe conceptul de eficacitate morală. Ceea ce propune Platon în locul poeziei pe care o alungă, este o „muzică" cumpătată, reţinută, ce evită excesele, extrem de limitată dar şi unitară şi coerentă în diapazonul său armonic şi expresiv, pe scurt, o „muzică" raţionalizată, ce pare să aibă mai degrabă o funcţie educativă şi formativă, decît una estetică. Mai mult, în *Republica*, Platon respinge cu hotărîre orice experienţă individuală iraţională, înlătură „nebunia divină", experienţele extatice, iniţierea mistică. Iar dacă, la început, discursul lui Adeimantos plasează iniţierile şi purificările orfice într-o lumină puţin simpatică, în finalul dialogului, Socrate va parodia, în „mitul lui Er", escatologia orfică, atacînd printr-o pledoarie pentru libertatea alegerii umane, determinismul ritualist al acelei concepţii.

Cel mai straniu este că, în *Banchetul*, sau în *Phaidros* — ultimul elaborat în aceeaşi perioadă cu *Republica*, nu se ştie dacă puţin mai înainte sau puţin mai tîrziu — poziţia lui Platon părea să fie cu totul alta: în *Phaidros*, spre pildă, prin intermediul celui de-al doilea discurs al lui Socrate, se valorizează tocmai experienţa iraţionalului, se elogiază „nebunia", entuziasmul şi se afirmă superioritatea acestora asupra „cumpătării" *(sophrosyne)*, asupra raţiunii şi logicii. Dar tocmai această „cumpătare", denigrată în *Phaidros*, este, în *Republica*, alături de „dreptate", virtutea-cheie a cetăţii bune, ca şi a sufletului bun. Nu găsim, de asemenea, nimic în *Republica* spre a ne aminti că tot autorul acestui op a făcut, în *Banchetul*, apologia Eros-ului. Dar nu este aici doar o diferenţă între estetici, ci şi una între teologii. Căci, în alte dialoguri, divinul se manifesta şi se exprima prin „entuziasm" şi delir, iar înţelepciunea sa era nebunie, în vreme ce aici, în *Republica*, divinul este aproximat doar printr-o purtare cumpătată şi printr-o înţeleaptă reţinere.

Am putea, desigur, afirma, privind aceste contradicţii, că ele nu apar decît la nivelul întregii opere a lui Platon, dar că, avînd în vedere consecvenţa internă a *Republicii*, ele nu au de ce să ne preocupe prea mult în acest comentariu dedicat acestei unice opere. Şi totuşi un astfel de răspuns nu poate mulţumi. Căci este în joc aici însăşi seriozitatea şi greutatea pe care Platon le acordă diferitelor lui opinii. Fiindcă, spre pildă, dacă Platon crede cu adevărat în

iraţionalitatea artei şi a divinului, întreaga construcţie din *Republica*, unde o asemenea teză este vehement contestată, apare ca un joc gratuit, ca o glumă. Or, nu mi se pare a fi indiferent, pentru oricine ar scruta arcanele acestei mari opere a civilizaţiei europene, a ajunge la concluzia că ea nu a reprezentat, pentru autorul ei, decît un joc.

Evident, există o soluţie, propusă încă de către comentatorii neoplatonici — Proclos, Iamblichos, Damascios, Olympiodoros, Hermeias — şi reluată sub diverse forme, uneori, în timpurile mai apropiate. Conform acestei soluţii, se postulează *unitatea fundamentală* a operei platonice în ansamblul său, dar se adaugă că ea poate fi regăsită doar la nivelul unui sens criptic, esoteric. Nici *Republica*, prin urmare, nici *Phaidros*, nici *Banchetul* nu ar revela în mod direct şi la primul nivel al semnificaţiei, acest sens, ce se cere a fi recuperat în urma unui demers hermeneutic aparte. Opera lui Platon ar semăna cu Universul: la primul nivel, cel al aparenţei, ea s-ar vădi contradictorie; la nivelul secund însă, cel al esenţei, unitatea şi coeziunea şi-ar face apariţia mai presus de orice îndoială. Ar fi multe de spus în favoarea acestei teorii, cît şi a avantajelor sale. Totuşi, pertinenţa ei generală mi se pare îndoielnică. Mai întîi ea lasă impresia persistentă că neoplatonicii (şi toţi cei care au procedat la fel cu aceştia), formulînd teoria sensului criptic secund, au aplicat hermeneuticii un principiu al metafizicii: distincţia dintre aparenţă şi esenţă. Înseamnă că sensul criptic ar fi cumva introdus din afară, fiind el prea puţin o caracteristică autentică a gîndirii platonice. Mai grav este însă faptul că punerea în acord a divergenţelor platonice — pe care o cere teoria — conduce adesea la numeroase forţări ale sensului, ruperi din context ale unor afirmaţii, astfel încît metoda se devalorizează destul de grabnic.

2

În faţa acestor probleme, mi se pare că se impune pasul, dintre toţi, cel mai îndrăzneţ, mai riscant şi mai deconcertant: trebuie postulată *lipsa de unitate* a operei lui Platon în ansamblul său, acceptîndu-se contradicţia ca un dat esenţial al discursului platonic, ce n-ar putea fi acoperită sau anulată în nici un chip, oricît de ingenios ar fi acesta. Platon este o personalitate scindată şi aceasta, probabil, în profunzime, şi nu doar exterior, cumva, aşa cum l-au văzut Friedländer sau Schuhl. Probabil că dacă n-am fi fost atît de siguri că tot ceea ce numim „opera lui Platon" apar-

ţine unui singur autor, am fi fost tentaţi să o atribuim unor personalităţi diferite.

Pentru a analiza, acum, semnificaţia expulzării poeţilor din cetate şi a vedea în ce fel ipoteza sciziunii personalităţii lui Platon poate fi de vreun folos, să parcurgem, mai întîi, sumar, partea a doua a Cărţii a II-a, Cartea a III-a şi a IV-a (Partea a II-a):

Educaţia ce trebuie dată viitorilor paznici se împarte în educaţie intelectuală — „muzică" (arta Muzelor, cum am tradus) — şi educaţie fizică — „gimnastică". Dintre acestea, „muzica" este cea mai importantă şi cu ea trebuie început. Principiul *oikeiopragiei* presupune că zeilor şi eroilor nu li se pot atribui toate relele, înşelătoriile, lipsurile, slăbiciunile despre care vorbesc poeţii, deoarece zeii şi eroii nu pot face decît binele. Vorbirea despre zei va trebui astfel să indice drept singura lor activitate producerea binelui sau săvîrşirea unor fapte bune. Conţinutului acestei „noi mitologii" îi va corespunde o formă adecvată: despre fiinţele care „îşi fac doar treaba proprie" nu se poate vorbi prin utilizarea formelor mimetice, precum teatrul, care cer din partea actorului să-şi părăsească sinele şi să devină altul decît este, renunţînd la „propria-i treabă". Forma poetică pretinde şi un acompaniament. Se va vorbi, în consecinţă, despre acordaje, armonii şi instrumente muzicale, al căror rol trebuie să fie acela de a încuraja formarea unor personalităţi centrate asupra funcţiei proprii — cea de paznic. De aceea, nu vor fi păstrate decît două moduri — cel dorian şi cel frigian — singurele socotite adecvate. În general varietatea modală din muzica greacă este asemuită stilului imitativ din teatru, şi la fel ca şi aceasta din urmă, ea va fi eliminată. În întregul ei, prin conţinut, formă literară, melodie, armonie, ritm, „muzica" va fi simplă, căci cei cărora ea le este adresată, viitorii paznici, trebuie să fie şi ei „simpli", adică să fie centraţi asupra unicii lor funcţii.

Unei asemenea „muzici" îi răspunde o „gimnastică" alcătuită după acelaşi principiu, ce trebuie să prevină îmbolnăvirile, printr-un regim de viaţă simplu şi igienic, şi să fie adecvată unor războinici. Gimnastica, ca şi muzica, se adresează şi ea, în primul rînd, sufletului şi nu trupului. Dacă „muzica" îl „destinde", îl „înmoaie", gimnastica, dimpotrivă, îl „întinde", îl „întăreşte". Amestecul armonios, „bine temperat" al celor două arte va produce paznicul ideal. În cetate, clasa paznicilor va fi, alături de cea a conducătorilor şi de cea a meşteşugarilor, una dintre cele trei „corzi" ale unei mari armonii, iar fiecare individ va purta în sine o armonie asemănătoare, căci sufletul individual este o cetate în miniatură, alcătuită de asemenea din trei părţi, ce corespund celor trei clase

ale cetății. Virtuțile vor fi, în consecință, atît individuale, cît și colective: înțelepciunea va aparține conducătorilor și, respectiv, părții raționale a sufletului, vitejia este virtutea caracteristică paznicilor, cît și părții pasionale *(thymós)*. Cît despre cumpătare și dreptate — ele vor fi împărtășite de toate părțile și clasele: cumpătarea este virtutea „centripetă", care permite armonizarea și potrivirea părților între ele, în timp ce dreptatea este aflată, în sfîrșit, în acea virtute „centrifugă", care, identică chiar cu principiul *oikeiopragiei*, păstrează individualitatea și distincția părților.

Examinînd toate acestea, nu este greu de desprins ideea pe care și-o face Platon, în *Republica*, despre artă: se poate, în general, vedea nu numai că aceasta, în felul „muzical" în care filosoful o înțelege, este necesară, dar că, mai mult, puține fenomene din cetate par să rămînă în afara sa. Sufletul omului, ca și cetatea întreagă sînt niște instrumente muzicale; educația, prin acțiunea contrară și compensatoare a gimnasticii și a „muzicii" acordează între ele „corzile" acestor „instrumente", mai întîi la nivelul individual, apoi la cel colectiv; virtuțile principale — cumpătarea și dreptatea — nu sînt altceva decît un fel de „constanțe armonice". Această baie totală de muzică — în care ghicim desigur influența pythagorică a unui Philolaos sau Archytas — este, în același timp, și un reflex al extinderii *oikeiopragiei*: nu numai pentru că aplicarea sa consecventă a întemeiat cetatea, dar și pentru că *dreptatea — scopul întregii cercetări apare a nu fi altceva decît „oikeiopragia" în expresia sa cea mai generală*. O „muzică" totală, permanentă, consubstanțială cu rațiunea, o „muzică a sferelor", coborîtă în cetate și în suflete — deopotrivă politică, educație, terapeutică și știință — iată ceea ce este, în *Republica*, artă, sau mai bine zis, ceea ce, în *Republica, stă drept artă*.

Căci, dînd votul său acestei abstracte și utopice „muzici", Platon izgonește arta „reală" a poeților, vinovată de zugrăvirea iraționalului, a dizarmoniilor și frămîntărilor sufletului omenesc. Într-adevăr, arta acestora, așa cum Platon însuși o arătase în *Ion*, *Banchetul* sau *Phaidros*, miza pe existența unui *das ganz Andere*. Ea funcționa în registrul „anormalului", apela la inspirație, se justifica printr-o participare de excepție la entuziasmul divin, dăruit de Muze. Poetul pășea în alt tărîm, se părăsea pe sine, atunci cînd era poet și pe drumul său soseau și ascultătorii săi, legați printr-un fel de „vrajă", de un descîntec fermecat.

Dar cel care respinge poezia, în *Republica*, este tocmai acea „dublură socratică", cu ajutorul căreia Platon își spune nestingherit propriile sale idei, despărțite net de cele ale adevăratului Socrate,

cel care, în alte dialoguri, știuse să elogieze arta inspirată și „entuziastă" a poeților.

Să facem acum încă o observație: „muzicalitatea armonică" și integratoare pe care o propune Platon caracterizează nu numai organizarea societății omenești ideale, dar și discursul însuși despre această organizare și, mai mult, discursul platonic în general. Începînd de la rotunjimea frazelor, echilibrul savant al perioadelor și pînă la simetria și acordul subtil al părților în cadrul ansamblului, stilul lui Platon evocă, cum arăta Émile Bourguet, reluat de Léon Robin, arta unei simfonii muzicale. Cei doi autori se referă la *Phaidros* dar ar putea fi citat și Dièz, care, în comentariul său la *Republica*, vorbește despre simetria muzicală a părților acestei opere, cît și despre profundele lor corespondențe. Așadar, forma discursului platonic răspunde conceptului de „muzică totală", rațională, matematică, pe care pledoaria din *Republica* îl instaurează drept normă, dar pe care conținutul altor dialoguri, la fel de „muzicale" formal, îl trădează totuși.

Deci muzicalitatea „normală" și rațională pare a fi o trăsătură generală a stilului platonic. El n-a scris *Banchetul*, de exemplu, în maniera „inspirată", bruscă, fulgurantă și chiar neglijentă, din cînd în cînd, în care Plotin va redacta *Tratatul despre frumos*, inspirat de *Banchetul*, deși, în felul acesta, unitatea stilistică a formei și a conținutului ar fi fost păstrată.

Or, dacă un autor, de-a lungul unei activități de peste șaizeci de ani, păstrează, în mare, aceeași dominantă stilistică profundă și dacă, în plus, această dominantă apare chiar și acolo unde ideile exprimate de către autor i se împotrivesc, în sensul lor adevărat, cred că nu se poate altceva spune decît că dominanta stilistică respectivă reprezintă tot ceea ce este mai adînc și mai esențial, genetic vorbind, în autorul respectiv. În aceste condiții, se poate afirma că elogiul „muzicii totale" din *Republica*, ce izbucnește deopotrivă din conținutul, dar și din forma dialogului, nu delinează altceva decît harta autenticității platonice, nu exprimă decît revenirea triumfătoare la adevărul propriu, la sinele cel mai adînc al autorului. Dar revenire de unde?

3

Iată-ne ajunși în punctul cel mai sensibil al analizei noastre. Avem de-a face cu un autor, care, în opera sa, afirmă două concepții opuse asupra artei. Ne-a apărut însă că doar una dintre aceste concepții este cu adevărat autentică, că doar una, răspunzînd carac-

terului ființei sale, îl reprezintă în profunzime. Cealaltă trebuie să fie, deci, într-un anumit fel, împrumutată, asimilată, învățată. Or, în cazul lui Platon, aceasta revine la a spune că concepția despre arta-delir, arta-inspirație provine de la, sau prin, Socrate.

Că Socrate era îndreptățit să sprijine această concepție — pare vădit: într-adevăr, toate datele pe care le avem în legătură cu el sugerează, după cum am mai spus-o, că el nu era *în mod normal* o fire artistică. El nu se afla scăldat, precum Platon, într-o continuă „baie muzicală", nu era un caracter armonios, nu avea chemare pentru confabulație și construcție. Din punctul de vedere al lui Socrate, arta poetică era, efectiv, un „das ganz Andere", ceva *străin*, și este probabilă tendința sa de a erija în regulă generală atitudinea sa personală. Unicul mod în care arta și, în general, transcendentul îi deveneau lui Socrate accesibile era delirul, extazul, așadar, „ieșirea din sine". Iar Socrate, uneori, sub influența, poate, a *daimon*-ului, „ieșea din sine", apărea posedat de un entuziasm inexplicabil în termenii logicii omenești, entuziasm ce, printr-o stranie contagiune, se transmitea și interlocutorilor săi. E de crezut că portretul pe care, în *Banchetul*, Alcibiade i-l face lui Socrate, mărturisește mult din ceea ce Platon însuși simțea probabil înaintea învățătorului său: sentimentul iraționalului, al „atopiei", al antitezelor aparent ireconciliabile dintre platitudinea și banalitatea „normale" pe de o parte, și stările de grație, sublime, ce întreceau prin frumusețe, orice descriere.

În aceste condiții, bănuim că, pentru Platon, imaginea autenticului Socrate tindea să capete unele din caracterele cu care, în mod tradițional, erau investiți poeții. E de mirare? Psihologic, este destul de obișnuită identificarea mai mult sau mai puțin completă dintre o concepție și purtătorul ei. Iar o asemenea identificare devine cu atît mai probabilă, cu cît între poeți și Socrate puteau fi descoperite, lesne, multe înrudiri: Căci nu erau poeții inspirați, posedați de către Muze, deveniți „jucăria" lor, așa cum Socrate era inspirat de „daimon"? Nu devenise un biet cioban sărac — Hesiod — odată „scos din sine", un mare poet, tot așa cum Socrate, și el pradă extazului, el, cel mai urît dintre atenieni, se umplea de o frumusețe nepămîntană, care îl seducea chiar și pe superbul între toți, Alcibiade? Prin lipsa lor de normă, ca și prin nebunia lor înțeleaptă, poeții, ca și Socrate, păreau a fi, cînd ultimii dintre oameni, cînd veritabile receptacule ale divinului. Apoi nu-i vrăjeau poeții pe oameni, împărtășindu-le propriul entuziasm și delir, întocmai cum și Socrate își fermeca interlocutorii, ca pe niște „șerpi", cum spune Glaucon, îi „amorțea", cum spune Menon, îi făcea să danseze lao-

laltă cu el bacanala, cum se întîmplă în *Phaidros?* Și în sfîrșit, nu erau unii dintre poeți — cel puțin așa se credea — artizanii inițierilor și misterelor, precum Orfeu și Musaios, după cum, pe de altă parte, și filosofia apare, la Socrate, o veritabilă inițiere, fiind ea ca și orfismul, o *melete thanatou*, o pregătire pentru moarte? Fără îndoială, între filosofia socratică și poetică, Platon face totdeauna serioase distincții, dar forma generală a celor două, sub aspectul *psihismului* lor, rămîne destul de asemănătoare, spre a da de gîndit. Socrate apărea așadar înaintea lui Platon, dar și a altor discipoli (de exemplu a celui care a scris dialogul apocrif *Theages*) sub trăsăturile tulburătoare, contradictorii și, mai ales, inexprimabile, ale unui „nou Orfeu", iar pieirea sa trebuia să fi întărit această analogie, suprapunîndu-se peste mitologica moarte violentă a poetului.

Ajungem așadar la concluzia următoare: eliminarea artei-delir, a inițierilor, a iraționalului, în favoarea armoniei „totale", în fine, alungarea poeților din cetate, fapt socotit încă din antichitate atît de paradoxal prin violența sa, ascund, în realitate, ceva încă și mai paradoxal: bănuim, în subtext, *alungarea simbolică a lui Socrate însuși, a Învățătorului.* Prin etalarea și justificarea „muzicii raționale", armonice, totale „este negat anormalul stării de grație socratice, iar „noul Orfeu" însuși, cu dizarmonia și dezacordurile sale de neînțeles, dar nu mai puțin fascinante, pare a fi exilat și chiar, pentru a doua oară, osîndit.

E, fără îndoială, extrem de riscant a se interpreta un fapt de text pornindu-se de la conjecturi atît de incontrolabile și atît de supuse arbitrariului, cum sînt cele psihologice, cu atît mai mult cu cît este vorba despre un autor ale cărui date biografice rămîn sărace și exterioare. Cu toate acestea, pornindu-se de la conlucrarea, dar și opoziția Platon-Socrate, prezentă în opera primului — ambele atît de importante, fertile și bogate în consecințe — cred că se poate măcar schița un model psihologic care să confere acestei duble atitudini dacă nu o explicație, cel puțin o umbră de plauzibilitate.

Principiul acestui model ar fi să considerăm că Platon, format de către Socrate, „creat" într-o anumită măsură de acesta și dornic să prelungească amintirea maestrului, a dezvoltat, prin imitație, un veritabil „eu socratic" în personalitatea sa. Sub acest aspect, raportarea lui Platon la lume, și în special la problematica filosofică, pune în evidență, multă vreme, o „triunghiularitate", pentru a utiliza expresia lui René Girard: el are acces la lume prin medierea unui Socrate, devenit instanță interioară. S-ar putea vorbi, în această situație, despre prezența unui „complex socratic", cu care Platon operează un timp. Principiul acestuia ar putea fi, așa cum s-a su-

gerat deja, tocmai experimentarea divizată şi diferenţiată a lumii. Aceasta — în mai multe sensuri: mai întîi există, ca două domenii distincte, raţionalul, omenescul, profanul, pe de o parte, iar pe de altă parte, divinul, iraţionalul. Similar, între lumea aparenţelor şi cea a esenţelor pure pare că există o cezură greu de depăşit. Astfel se explică, în definitiv, caracterul aporetic al dialogurilor „socratice", pe care Platon le scrie în tinereţe: între adevăr şi aparenţa sa, distanţa pare a fi prea mare şi prea însemnată, pentru ca logica omenească, fără nici un ajutor divin, să izbutească să o parcurgă în bune condiţii şi fără a ajunge la contradicţii. Din această pricină, singura experienţă valabilă şi mai ales eficace, aparţine diferitelor „arte" particulare, lăudabile atîta vreme cît rămîn, fiecare, în domeniul specific limitat, dar incapabile să-şi motiveze principiile şi să se depăşească. Aşa cum am văzut însă, acest „complex socratic" îşi asumă, la Platon, şi cîteva trăsături „poetice". Căci poetul sau rapsodul este şi el omul unei experienţe limitate: dacă artizanul nu putea trece „dincolo", poetul nu poate, rămînînd poet, veni „dincoace"; el este un soi de „profesionist al inspiraţiei", aşa cum celălalt era un profesionist al „artei", la fel de centrat în jurul unui unic aspect al lumii — chiar dacă acest aspect este diferit de cel la care are acces artizanul — şi la fel de incapabil de o viziune de ansamblu.

Pe de altă parte, atitudinea lui Socrate nu pare a fi, uneori, prea clar delimitată de sofistică, cel puţin sub aspectele care ne interesează. Căci tocmai sofistul este, prin definiţie, reprezentantul experienţei locale, „specialistul", cel care neagă valoarea, dacă nu chiar existenţa regulii generale. Socrate, desigur, nu neagă această regulă, ba, mai mult, se străduieşte să o regăsească; dar efortul său nu pare a fi, în general, încununat de succes, ceea ce face ca teoria care pretinde că generalul nu există sau că este inefabil şi nu merită a fi căutat (Gorgias) şi teoria că generalul există şi trebuie căutat, dar că aflarea sa depăşeşte, cel puţin pe moment, puterile celui ce se încumetă (Socrate), să nu fie prea bine delimitate practic.

Complexul lui Platon, pe care, în chip dezvoltat, am fi îndreptăţiţi să-l numim „complex socratico-poetico-sofistic", susţine mai curînd principiile unei etici „contractualiste" şi relativiste decît pe cele ale unei etici a „Fiinţei" pe care Platon o caută acum, în *Republica*. Într-adevăr, acea etică „contractualistă" separă domeniul interior, „personal" — cel al adîncului conştiinţei individuale ce scapă judecăţii, tot aşa cum „Fiinţa" scapă analizei — de un domeniu public, aparţinînd relaţiilor interpersonale, care, singur, intră sub incidenţa judecăţii morale. Or, chiar dacă adevăratul

Socrate ezita să se ralieze acestei opinii, se poate vedea din *Protagoras* cît de dificil de păstrat şi chiar de ambiguă teoretic trebuie să fi fost poziţia sa: aici, sofistul susţine, mai întîi, că virtutea se poate învăţa, întocmai ca orice „artă", fiind deci „exterioară persoanei", sinelui şi despărţită de acesta, în timp ce Socrate apără teza opusă. Dar, la sfîrşitul discuţiei, spre surprinderea sa, Socrate constată că rolurile s-au inversat şi că el însuşi pare să se apropie de teza iniţială a lui Protagoras, în timp ce acesta a adoptat-o, pare-se, pe a sa.

În esenţă, nu greşim, credem, afirmînd că multă vreme Platon a avut tendinţa să vadă lumea prin intermediul acestui „complex socratico-poetico-sofistic", alegînd o imagine fragmentată a lumii unde variatele experienţe „locale" încearcă cu greu să se conjuge într-o schemă mai generală.

Stăpînit de acest „complex" ce-i era însă, aşa cum am arătat, străin firii sale profunde, Platon trebuie să fi resimţit în mod acut o anumită insatisfacţie dublată de sentimentul lipsei de coerenţă interioară. Cît de nemulţumitoare trebuie să fi fost, pentru el, această lipsă de coerenţă, putem bănui observînd conotaţiile negative pe care dualitatea, diviziunea le au permanent în opera lui Platon. Judecată din acest punct de vedere, *Republica* reprezintă revolta făţişă împotriva „complexului socratico-poetico-sofistic", ale cărui consecinţe şi insuficienţe au fost făcute evidente. Opera aceasta nu este, aşadar, decît un mod de a expune sistemul unei viziuni unificate în sfîrşit şi unificatoare, ce nu numai că autorizează, dar şi pretinde extinderea localului la global. Prima jumătate a *Republicii* a limpezit caracteristicile importante ale acestei viziuni: s-au schiţat astfel elementele unei etici a „fiinţei", unde comportamentul unitar derivă dintr-o unitate interioară. Mai mult, virtuţile şi dreptatea au apărut drept condiţii fundamentale ale existenţei — în sensul deplin al cuvîntului — a oricărui organism individual ori social. Extrem de semnificativă rămîne ideea echivalenţei nivelelor: cetatea este întru totul analogă sufletului individual. Spre a se rezuma structura ambelor nivele, se utilizează termenul *politeia*. Căci, aşa cum deja Proclos observase, acest termen, extras din experienţa politică a grecilor, nu are aici doar sensul său obişnuit de „constituţie", „întocmire" politică, ci mai ales pe acela de principiu de alcătuire a oricărei entităţi compuse, dar unitare. Nu cred să greşesc afirmînd că *politeia* este aici un apropiat echivalent al noţiunii de „sistem" din gîndirea structuralismului modern.

Cu un astfel de interes pentru „sistem" şi unitate, Platon nu realizează doar experienţa străpungerii zidurilor ce separă diferitele

compartimente ale cunoaşterii omeneşti, dar îşi mărturiseşte şi îşi sublimează şi propria-i obsesie: unificarea lumii şi *oikeiopragia* sînt un fel de proiecţie a jindului său după unitate interioară. Refuzul experienţei segmentate răspunde deciziei de a nu mai accepta clivajul în conştiinţă. Iar exilul poeţilor şi al valorilor pe care aceştia le reprezintă, ascunde efortul de eliberare din mreaja perturbatoare şi „magică" a „noului Orfeu", a lui Socrate. Iată de ce, severa amputare la care este supusă cultura ne pare a nu fi decît corespondentul unei, nu mai puţin severe, dar mult mai obscure, operaţii de chirurgie sufletească. Problema lui Platon — a fi doar Platon, nu şi Socrate — trecută prin alchimia fascinantă a creaţiei sale, devine „muzica" puritană a întregii Cetăţi, instaurîndu-se astfel în universal.

VI. ŞTIINŢA TOTALĂ

1

Durarea cetăţii „bune" ar putea fi socotită acum ca şi încheiată. Mai mult, întregul sistem al echivalenţelor dintre cetate şi suflet a fost îndeajuns pus în evidenţă, iar sugestia unei viziuni totalizante, unde diferitele domenii particulare se ajustează în general, deoarece îşi răspund analogic unul altuia, s-a instalat deja cu suficientă autoritate şi forţă de convingere. Cel mai important este însă că scopul declarat al dialogului a fost atins: se ştie acum ce este dreptatea, nu cea relativă bazată pe etica „contractualistă", ci cea autentică, a „fiinţei", veritabilă „funcţie de stare" a oricărui sistem cu funcţionare normală. Atunci, de ce Platon continuă? De ce îi face el pe tinerii interlocutori ai lui Socrate, ca, stîrniţi de o aluzie a acestuia la „comunismul femeilor", să-l silească aproape pe filosof să se lanseze într-un nou demers şi care este semnificaţia acestei reluări a discuţiei într-un moment cînd sfîrşitul ei se întrevedea deja aproape?

Adevărul este că, odată ce dezvoltarea raţionamentului, ce poartă localul spre global, a parcurs cu succes cîteva faze, cu greu mai poate fi ea stăvilită. Analogia fundamentală, „mitul", oraş-suflet, cu toate corolarele ei, s-a transformat parcă într-un fel de vietate, a cărei creştere este irezistibilă şi care tinde, într-un elan aproape de necontrolat, să reconstruiască întreaga lume după gusturile sale. Iar deruta acelei *Weltanschauung* a experienţei divizate, odată realizată într-un punct, atrage, ispititor, reluarea

luptei, urmărirea şi lovirea adversarului şi in alte puncte; doar înfrîngerea totală a acestui adversar (sub care am crezut a ghici unele din trăsăturile autenticului Socrate) va aduce după sine contenirea războiului. Platon, care alcătuise sistemul pentru a rezolva problema dreptăţii, devine astfel prizonierul sistemului, preschimbat deodată din mijloc în scop şi care cere, cu o neistovită sete şi cu o intransigenţă totalitară, să fie debarcat în toate colţurile Universului.

Iată de ce, dacă pînă acum extensia localului la global s-a limitat la aspectele etico-sociale şi educaţionale, acum metafizica va domina tot mai mult scena; de acum înainte se va încerca nu numai unificarea analogică a individualului şi a socialului, ci şi cea a vizibilului şi a inteligibilului.

Marile dimensiuni ale acestui dialog devenite acum inevitabile capătă însă şi o semnificaţie în sine, dacă ele sînt înţelese din perspectiva unui Platon reconciliat cu sine şi separat, în fine, de „complexul" său socratic. Într-adevăr, dialogurile unde *autenticul Socrate* încă exista nu aveau proporţii prea mari, nedepăşind, în principiu, cadrele temporale acceptabile, fireşti, pentru o discuţie reală. În ele se străvedea încă realitatea vie a unui Socrate oral, autentic, ca şi a unei conversaţii ce, dacă nu va fi avut loc exact în forma relatată, ar fi putut totuşi să se fi desfăşurat, mai mult sau mai puţin, în acel fel. Iată însă că, în *Republica,* Platon sparge complet iluzia „realităţii discuţiei", lăsînd conversaţia să dureze mult, foarte mult, peste limitele psihologice şi obiective pe care o convorbire le poate primi. Dialogul se instalează, prin urmare, în pură convenţie şi ficţiune, devine doar o formă şi un ritual, pe care Platon le păstrează, cum am văzut, atît pentru a-şi diminua şi distribui responsabilitatea, cît şi pentru că, în virtutea unui principiu general, formele „vide" au o inerţie şi o capacitate de subzistenţă mult mai mare decît cea a conţinutului lor. Opoziţia dintre dimensiunile considerabile ale *Republicii* şi cele, mult mai restrînse, ale altor dialoguri corespunde, aşadar, întru totul opoziţiei dintre realul Socrate şi „dublura" sa platonică. Un Socrate care nu mai este Socrate, plasat într-un dialog care nu mai este dialog — iată condiţiile de care Platon are nevoie pentru a înjgheba edificiul filosofiei care, pentru el, este filosofie.

2

Ne vom îngădui să omitem comentarea primelor două puncte ale noului demers al lui Socrate, unde se descriu şi se analizează principiile egalitare pe care trebuie bazată educaţia femeilor şi a bărbaţilor, cît şi comunitatea femeilor şi a copiilor. Fără îndoială că şi aceste pagini, ca, dealtminteri, aproape orice rînd al lui Platon, sînt ispititoare în putinţa lor de a trezi nesfîrşite interpretări şi discuţii. Le lăsăm totuşi deoparte cu sentimentul că aici capcanele gîndirii totalizante au fost cel mai puţin evitate şi că aceste pasaje, în ciuda unor idei îndrăzneţe şi fecunde pe care le propun, sînt, în realitate, cumva sărace, fiindcă trivializează nepermis — iertată fie-mi judecata — datele esenţiale ale sufletului omenesc.

Ne vom grăbi, în schimb, să ne oprim mai mult la cel de-al treilea şi, cu mult, cel mai important punct al demersului: afirmaţia lui Socrate, probată în cele ce urmează, că cetatea bună nu va ajunge să existe în realitate, altfel zis, că lucrurile nu vor ajunge să fie aşa cum trebuie ele să fie, decît dacă filosofii vor domni sau regii vor filosofa cu adevărat.

Afirmaţia, a cărei introducere e pregătită cu o admirabilă abilitate, apare ascultătorilor, deşi obişnuiţi între timp cu paradoxurile lui Socrate, un veritabil scandal. Un scandal care — avertizează ei — poate să-l conducă pe cel care l-a pricinuit, nici mai mult nici mai puţin decît la linşaj. Motivul — se arată imediat — ar fi unul: Filosofii „reali", aşa cum apar ei în cetăţile greceşti şi mai ales la Atena, sînt fie inutili pentru viaţa publică, fie dăunători acesteia în cel mai înalt grad, astfel încît a încredinţa cîrma cetăţii ideale unor asemenea oameni se arată a fi nu doar o imensă nebunie, dar şi o crimă pur şi simplu.

Socrate, dealtfel, nu contestă exactitatea şi îndreptăţirea acestor învinuiri. Numai că, şi acesta este punctul capital, dacă el este de acord să-i învinuiască pe filosofii „reali", cere însă ca filosofia şi ca slujitorii săi adevăraţi să fie achitaţi, aşa cum ceruse, mai înainte, ca dreptatea să fie achitată de acuzaţia de neputinţă sau neghiobie. Astfel, critica adusă filosofilor „reali", ce trăiesc în cetăţile „reale", se întîlneşte cu demascarea oamenilor drepţi doar în mod formal, bizuiţi doar pe avantajele practice oferite de o etică „contractualistă". Aşa cum „dreptatea" acestora reprezenta o alienare a adevăratei dreptăţi, aşa şi „filosofia" practicată curent e doar „fiica bastardă" a autenticei şi totodată, ireproşabilei filosofii.

Urmărind acum această critică adresată filosofilor „reali", ne dăm seama că aici, mai mult decît oriunde în altă parte, Socrate este doar un nume, o mască golită de aproape orice conținut originar. Chiar scandalul pe care îl pricinuiesc vorbele sale este, pentru societatea unui Socrate autentic, anacronic şi greu de înţeles: căci de ce ar fi trebuit să-i înfricoşeze într-asemenea măsură pe oamenii epocii lui Pericle, bunul prieten al lui Anaxagoras, afirmaţia că cei nutriţi cu filosofie trebuie şi pot să conducă bine cetatea? Plasîndu-ne însă în altă perspectivă istorică şi ridicînd anonimatul acelor filosofi desemnaţi ca profund dăunători, lucrurile devin fireşti. Căci nu este greu de văzut în acele naturi puternice, dotate din belşug spiritual şi material, ce au „locuit" un timp în preajma filosofiei, dar care au sfîrşit prin a fi corupţi de către cetate, un Alcibiade, un Charmides sau un Critias, vinovaţi toţi, într-adevăr, de a fi adus asupra patriei lor mari şi cumplite dezastre. Desigur însă că, pentru nici unul dintre participanţii la discuţia din casa lui Cephalos, aceste dezastre, cît şi destinul persoanelor vinovate pentru ele, nu aveau cum să fie cunoscute. În schimb, Platon, la patruzeci de ani depărtare, dezamăgit şi instruit de istorie, era în măsură să facă procesul celor ce îşi închipuiseră, un moment, că pot cîrmui cetatea.

Toţi aceşti „filosofi dezastruoşi" mai sus citaţi au fost însă discipolii lui Socrate. Ştim, pe de altă parte, că mizeria morală a elevilor săi nu i-a fost iertată maestrului, a cărui răspundere a fost, pare-se, încriminată cu ocazia procesului său. Un Xenofon respinge cu hotărîre o astfel de răspundere morală. Dar Platon, deja în *Apologie*, părea a fi fost ceva mai ezitant: el pare să admită că Socrate ar fi putut exercita o influenţă nefastă asupra unor tineri, deşi aceasta fără voia sa. Fireşte, dacă citim pasajul din *Republica*, lăsîndu-ne seduşi de ficţiunea platonică a cinei la Cephalos şi credem că adevăratul Socrate este cel care vorbeşte aici, cazul „filosofilor dezastruoşi" rămîne o simplă, şi cam absurdă, punere în gardă. Dar dacă ne dăm seama că, în realitate, Platon este cel care acuză aici, la mulţi ani după sfîrşitul secolului V, cîţiva discipoli apropiaţi şi iubiţi ai lui Socrate, nu putem să nu simţim că atitudinea pe care Platon o sugerase încă din *Apologie*, acum s-a precizat: Socrate are şi el o răspundere, iar lipsa de coerenţă dintre bunele sale intenţii şi relele rezultate obţinute nu-i poate fi trecută cu vederea, căci ea are o semnificaţie mai adîncă.

Dar adresa reală a criticii lui Platon devine manifestă odată ce examinăm şi celălalt grup de filosofi, cel al „inutililor". Căci este vădit că grupul acestor refuzaţi de societate şi care, pe de altă parte, refuză, ei înşişi, societatea, izolaţi şi închişi în speculaţiile lor neîn-

ţelese şi dispreţuite de vulg, ce reprezintă un frumos dar fragil univers de înţelepciune, încercuit de o generală demenţă, nu poate desemna decît grupul socraticilor „fideli" şi, în ultimă instanţă, pe Socrate însuşi.

Iată aşadar cum, din nou, Platon îşi atacă, cu destule menajamente, desigur, maestrul şi ceea ce el crede că acesta reprezintă, iar acest nou atac nu face decît să prelungească şi să amplifice linia criticii din paginile anterioare ale *Republicii*. Reproşul pare să fie aici, ca şi mai înainte, că rezerva sau inapetenţa lui Socrate faţă de soluţia globală, faţă de eliminarea îndrăzneaţă a compartimentărilor dintre domenii condamnă gîndirea la neputinţă, dar şi practica la eroare. Astfel, mai întîi Platon sugerase (prin spusele lui Thrasymachos, Glaucon şi Adeimantos) caracterul limitat, parţial al dialecticii socratice şi deci al puterii sale de convingere: Socrate „vrăjeşte", dar nu convinge cu adevărat, el ruinează opiniile adversarilor doar aparent, stăpîn fiind pe arta de a întreba, dar nu ştie sau nu poate pune nimic în loc, deoarece se refuză artei de a răspunde. Apoi, cum am văzut, Platon îl descoperea pe Socrate prea asemănător, în fondul său, poeţilor — aceşti „artizani" ai experienţei univoce a extazului, dar incapabili să-şi asume sarcina unei veritabile educaţii raţionale. Socrate, ca şi cei ce rămîneau la el — sugerează Platon — erau, de aceea, prea puţin în stare să dea o replică nimicitoare teoriei etice „contractualiste", căci această teorie nu făcea decît să aplice în domeniul moral viziunea fragmentată, „locală", pe care ei, socraticii, o cultivau în filosofie. Şi iată că acum, socratismul este încă o dată atacat, de astă dată în pretenţia sa de linie de viaţă. Căci — arată Platon — chiar şi cei mai buni dintre filosofii socratici, trăind în cetăţile „reale" în condiţiile în care trăiesc, sînt nevoiţi să rupă contemplaţia de acţiune, să separe meditaţia de faptă, să se dividă pe sine între o interioritate regală şi sublimă şi o exterioritate supusă compromisului social. Vedem aşadar că defectul major al socratismului, chiar în varianta sa optimă, este, în definitiv, acelaşi cu cel propriu omului supus eticii formale: în ambele cazuri domină discontinuitatea dintre fond şi formă, în ambele cazuri se acceptă o lume divizată în sectoare distincte, guvernate, fiecare, de alte reguli şi pretinzînd un tip diferit de comportament. Pe scurt, vina socratismului şi a lui Socrate, cele mai frumoase, totuşi, produse ale cetăţii „reale", rămîne exact vina cetăţii „reale însăşi: dedublarea, absenţa gravă a *oikeiopragiei*.

În ce fel întrevede atunci Platon restaurarea filosofiei? Evident, unind ceea ce socratismul despărţea, anulînd separaţiile cu care acesta opera. Între contemplaţie şi faptă se va impune atunci

unitatea, iar filosoful, reconciliat cu omul politic — „yoghin" şi „comisar" în acelaşi timp — pentru a folosi termenii lui Koestler — în mod firesc va domni în cetate.

Restaurarea filosofiei trece, aşadar, prin alcătuirea unui nou tip de filosof, ce reprezintă — *nota bene* — imaginea răsturnată a filosofului socratic. Într-adevăr, Socrate era reputat a fi omul cel mai înţelept, deoarece ştia că nu ştie nimic. Filosoful portretizat de Platon este înţelept, tocmai fiindcă ştie totul sau, măcar, ceea ce este esenţial în acest „tot". Socrate, gnoseologic, se afla situat undeva între zei şi muritorii obişnuiţi, în felul „daimonilor": el „iubea înţelepciunea", iar accentul, în această sintagmă, trebuie să cadă pe verb şi nu pe complement, căci el o iubea, cum iubim ceea ce *nu* posedăm. Filosoful lui Platon, „divin" şi nu „daimonic", iubeşte şi el înţelepciunea, dar aici complementul este mai important, căci, spre deosebire de celălalt, acesta este cu adevărat înţelept şi ştiutor. Ajutat de ştiinţa numerelor, de geometrie, astronomie şi armonie, stăpîn pe metoda divină a dialecticii, care nu mai este o tehnică de a conversa cu semenii, ci, ca să zicem aşa, cu „Spiritul Absolut", acest filosof are putinţa de a îmbrăţişa întreaga cunoaştere şi poate cuprinde semnificaţia ultimă a lumii, a cărei unitate profundă el o vede şi de a cărei multiplicitate aparentă ştie să nu se lase amăgit. Părăsite sînt acum, aşadar, elanul de tip erotic către ştiinţă, indeterminarea tensionată, proprie „stării medii" socratice, colindul înfrigurat printre oameni şi opiniile lor în căutarea unei înţelepciuni în sine intangibile, odată ce s-au ales permanenţa şi stabilitatea promise de cunoaşterea totală.

Desigur, nu este greu de întrevăzut în acest portret al filosofului un fel de autoportret ideal al lui Platon însuşi, matur, eliberat de îndoielile tinereţii şi antrenat în organizarea acelei republici a ştiinţelor, care trebuia să fie, în viziunea sa, Academia, ce nu abandonase totodată încă ideea unei reuşite a demersurilor sale pe lîngă tiranii sicilieni, pe care mai spera să-i „convertească la filosofie". Pe de altă parte însă, pe măsură ce filosoful lui Platon este, tot mai mult, un *sophos*, un înţelept, un ştiutor, plasat astfel tot mai departe de Socrate, el se apropie mereu mai mult de imaginea, deja aproape mitică în vremea lui Platon, a vechilor „înţelepţi" ai Greciei — un Thales, un Bias, şi mai ales un Solon. Este adevărat că numele lui Solon nu este mai deloc pomenit în *Republica*. Poate — se putea gîndi Platon — insistenţa nu ar fi fost la locul ei în locuinţa metecului Cephalos; în schimb, în „ziua a doua" şi în „cea de-a treia" a întîlnirii lui Socrate cu prietenii săi, cărora, în „ziua întîi" le relatase poposirea sa în Pireu — aşadar, în *Timaios* şi *Critias* —

de data aceasta sus, în „cetate" și într-un cerc de atenieni, Solon intră în scenă cu autoritate, pentru a i se atribui transmiterea mitului Atlantidei și a Atenei preistorice, adică istoria unor cetăți ce trebuiau să corespundă cumva, în concret, planului schițat în *Republica*. Ceea ce se întîmplă e demn de semnalat: Platon, cunoscîndu-l în prima tinerețe pe Socrate, abandonase proiectele sale politice și chiar ambițiile sale, spre care îl împingeau o lungă tradiție de familie. Iată-l însă acum, după ce s-a despărțit, cu greu, de părintele său spiritual, de Socrate, amintindu-și cumva, spre a găsi, poate, mai mult reazem în aventura sa, tocmai de acele tradiții ale strămoșilor săi, ale stirpei sale, ce cuprindea — să n-o uităm — și pe Solon. Regăsirea adevăratei filosofii trece, astfel, la Platon, nu numai prin regăsirea personalității sale adevărate, divizate mai înainte de „complexul socratic", ci și prin recuperarea spirituală a „familiei autentice", a „larilor" părintești. De aceea *Republica* seamănă tot mai mult, de la un moment dat, cu un *nostos* — o „întoarcere acasă", deloc mai săracă în peripeții, în tensiuni dramatice și în așteptări înfrigurate, decît cea a lui Odiseu.

Or, tocmai această „întoarcere acasă" nu putea fi săvîrșită, fără ca filosofia să se alieze cu puterea politică și legiuitoare, marcîndu-se în acest fel hotărîtoarea „despărțire de Socrate", omul cel mai puțin politizat dintre toți atenienii vremii sale. E de mirare? Dar nu asociase tocmai Solon, părintele „regăsit" și modelul nemărturisit al filosofului lui Platon acum, într-o singură minte, înțelepciunea și iscusința politică? Nu fusese el „nomothetul" miraculos al Atenei, dar care, după ce restabilise justiția și ordinea în cetate, drumețise prin Orient, îmboldit de pofta de a cunoaște, *histories heneken*, cum spune Herodot? Înțelepciunea „solonică" pe care Platon se gîndea acum să o opună socratismului, așa cum opui patria adevărată unui meleag străin, chiar dacă îmbelșugat și plăcut, unde ai poposit un timp, îl îndrepta, fără șovăială, să încredințeze filosofiei și cununa regală.

Bineînțeles, însăși legitatea internă a sistemului său îl determinau pe Platon să pună în aplicare această încoronare. Căci, dacă regalitatea și filosofia pot fi unite, este pentru că, în realitate, obiectul lor este asemănător. Am văzut, într-adevăr, că principiul-cheie al lui Platon era extrapolarea localului la global, ceea ce făcea ca lumea să nu fie decît repetarea la cele mai diverse scări, în cele mai variate proporții, a aceleiași scheme fundamentale. Sufletul individual este construit după același „plan" fundamental ca și cetatea, iar ambele, atunci cînd sînt bine orînduite, se implică într-o imensă ierarhie universală dominată de Ideea Binelui. Or, în

aceste condiţii, nimic mai firesc decît ca filosoful, ca unul ce are acces la cunoaşterea acestui plan unic şi la Ideea Binelui care îl regizează, să poată fi în stare, mai mult decît oricine altcineva, să înţeleagă felul în care acest plan se aplică cetăţii, ca şi sufletului individual. Pentru a fi cel mai bun educator şi cîrmuitor, e destul să nu facă altceva decît să filosofeze mai departe. Aceasta, desigur, cu condiţia să i se acorde posibilitatea să „repicteze", cum spune Platon, întreaga societate după modelul etern şi universal, cu alte cuvinte, să anuleze presupusa autonomie a socialului şi psihologicului în favoarea integrării în planul global. Împuternicirea pe care Platon o încredinţează filosofiei verifică şi confirmă, astfel, unitatea de structură a lumii. A lumii — dar şi a lui Platon însuşi, „revenit acasă" după îndelungatul său periplu socratic.

3

Am văzut în ce fel Platon criticase, din perspectiva „muzicii totale", arta poetică „reală", în primul său demers de durare a cetăţii „bune" şi am căutat să deslușim şi din ce motive. Iată însă că acum, ajuns în punctul culminant al celui de-al doilea demers, el atacă ştiinţele „reale", de data aceasta din perspectiva „ştiinţei totale", a dialecticii sale. Împrejurările în care sînt formulate cele două critici sînt paralele: în primul caz, avem de-a face cu „primul ciclu" al educaţiei, destinat a da naştere unor buni „paznici", în vreme ce, în cazul al doilea, este vorba despre al „doilea ciclu", cel menit a produce cîrmuitorii-filosofi. Fireşte, această a doua critică nu are vehemenţa, radicalismul şi chiar părtinirea celeilalte: matematica, astronomia etc. rămîn, nu doar acceptate în cetate, ca şi în programul de studii, dar şi elogiate. Nu este, totuşi, mai puţin adevărat că, dacă poezia fusese cenzurată în temele, motivele şi stilul său, ştiinţele au şi ele de suportat cenzura scopului şi a funcţiei lor. Aşa cum poezia putea fi folositoare doar dacă slujea un ideal educaţional, tot aşa şi ştiinţele nu sînt cu adevărat utile — crede Platon — decît ca trepte ce îngăduie accesul la „ştiinţa totală". Atît poezia, cît şi ştiinţa, prin urmare, rămîn cu valoarea mijlocului, reprezentînd, fireşte, necesare propedeutici, nevoite însă să abandoneze orice pretenţie de „scop în sine".

De bunăseamă că această critică a ştiinţelor, ce face, cum vedem, pandant criticii etico-estetice din cărţile anterioare, trebuie văzută ca decurgînd şi din principii asemănătoare primei, cît şi ţintind, în esenţă, în acelaşi punct. Pentru a degaja însă o perspec-

tivă ceva mai luminoasă a lucrurilor, nu socotim inutilă o abordare a problemei dintr-un unghi mai vast.

E legitim, cred, a afirma că orice societate (și cu atît mai mult o societate evoluată, cum era cea a lui Platon) are de-a face, în decursul existenței sale, cu două tipuri de probleme fundamentale, ce admit, fiecare, un tip diferit de soluționare. În prima categorie includ ceea ce propun a numi „probleme tehnice", deoarece acestea sînt rezolvate de către „specialiști", „tehnicieni". Societatea recunoaște în general, competența acestor „specialiști", a „profesioniștilor" feluritelor discipline, în rezolvarea acestui tip de probleme, iar avizul lor, într-o anumită chestiune, în principiu convergent într-o perioadă limitată dată, nu le este contestat sau disputat. Celălalt tip de probleme, cu care orice societate are de-a face, nu poate fi, cu ușurință, asimilat domeniului de competență al vreunei „specialități"; de aceea toți oamenii, sau mai toți, își afirmă priceperea în materie, pretind un mandat spre a se ocupa de acele probleme cărora le propun soluții. De data aceasta însă, răspunsurile și soluțiile vor fi divergente, iar disputa și lipsa de acord vor fi lege. Trebuie făcută imediat completarea că raportul dintre cele două tipuri de probleme nu este deloc fix și că o societate poate da precădere mai curînd unuia, ori celuilalt, dintre cele două tipuri, cît și soluțiilor pe care acela care a fost ales le promite.

Acum, rezolvarea problemelor „tehnice" are o particularitate: ea face să prolifereze metodologiile particulare, distincte, înmulțește specialitățile și specializările, favorizează granițele dintre domenii. Cunoașterea, în ansamblu, pare a fi din ce în ce mai sigură, iar puterea omului asupra naturii sporește. Numai că această natură devine tot mai mult una a lucrurilor, multiplicate fără sfîrșit; o dezolantă necuprindere rezultă, așadar, ce caută a se răscumpăra printr-o mereu crescută eficacitate.

Dimpotrivă, opțiunea pentru problemele ce nu au, cel puțin în momentul respectiv, un caracter „tehnic", duce la un rezultat opus: lipsa unei metodologii adecvate, specifice, absența „uneltelor" corespunzătoare strict explorării unui anumit domeniu, impun împrumutul metodelor și al „uneltelor" din alte domenii. De aceea, cu cît domeniul sau problema atacată sînt mai vaste și mai greu accesibile, cu atît împrumuturile vor fi mai substanțiale și vor atîrna mai greu. Iată de ce, încercarea de soluționare „non-tehnică", bizuindu-se pe extrapolare și generalizare, conduce, în final, la unificarea conceptuală a lumii, la o viziune de ansamblu.

În rezumat, soluția „tehnică" și preocuparea pentru problemele ce-și găsesc un răspuns la acest nivel generează eficacitatea prac-

tică, înzestrîndu-l pe om cu puterea de a stăpîni lucrurile. N-ar fi deci, greşit să numim această tendinţă „pragmatică". Dar tot ea, divizînd Universul, văduveşte nevoia profundă a omului de unitate şi coerenţă, stimulînd dezorganizarea şi dezagregarea interioară a psihicului, anulîndu-ne, aşadar, pînă la urmă, puterea de a acţiona asupra noastră înşine. Cealaltă tendinţă, pe care o putem numi „kosmotică", suplineşte pe deplin dezideratele de unitate şi coerenţă ale sufletului omenesc, deoarece ea construieşte un *Kosmos* ce susţine *Kosmos*-ul interior, stimulîndu-i subzistenţa. Pe de altă parte însă, puterea pe care omul o poate dobîndi, în acest fel, asupra lucrurilor, este mult mai restrînsă, iar soluţiile ce apar astfel reprezintă, în numeroase cazuri, tot atîtea eşecuri.

Se naşte, iată, o alternativă — pe care, riscînd un cuvînt, ce-i drept, cam tocit de abuz, am putea-o numi tragică — între termenii căreia civilizaţiile îşi joacă destinul lor ştiinţific şi epistemologic, dar nu arareori, destinul pur şi simplu.

Rămîne, probabil meritul lui Socrate de a fi ştiut, printre primii, să deosebească cu claritate între cele două tipuri de probleme (vezi *Protagoras*, de exemplu). Or, odată distincţia făcută, Socrate optează, relativ decis, pentru soluţia „tehnică" şi „pragmatică". Într-adevăr, siguranţa pe care rezolvările de acest fel o oferă, atunci cînd metodele cerute sînt aplicate corect, răscumpără, în ochii săi, defectul segmentării lumii, defect ce urmează, inerent, unor astfel de metode. Încercările de generalizare, de depăşire a experienţei pozitive a „specialiştilor" îi apăreau lui Socrate pripite, de obicei neîntemeiate şi ameninţate de eşec. Iar în impresia de unitate ce s-ar fi degajat în urma unor astfel de generalizări, el vedea doar o iluzie frumoasă, dar şubredă, a cărei valoare nu poate sta în balanţă cu cea a solidităţii unor cunoştinţe specializate, aşa „înguste" cum puteau fi acelea. Este posibil ca Socrate să fi privit chiar, cu un oarecare optimism, extinderea treptată a cercului problemelor „tehnice", asimilarea, în cadrul său, a unor chestiuni morale sau politice, spre exemplu, ceea ce ar fi îndreptăţit nădejdile în sporirea considerabilă a cîmpului de acţiune al eficacităţii omeneşti. Fără îndoială că, în această perspectivă, lărgindu-se domeniul „tehnicităţii" şi sporind „specializările", lumea ar fi devenit mai supusă, dar cîtuşi de puţin mai unitară.

Cît priveşte celălalt tip de probleme, pe acestea Socrate le socotea în afara domeniului „înţelepciunii omeneşti" — apanaj divin aşadar — probleme despre care singura certitudine pe care o putem avea în ce le priveşte este certitudinea unui etern *ignorabimus*.

Probabil că Socrate, optînd în felul în care am văzut, nu se deosebea, în esenţă, prea mult de opiniile mai mult sau mai puţin spontane ale epocii sale. Sofiştii, bunăoară, ei înşişi nişte „tehnicieni", nişte „specialişti ai *logos*-ului" mizau pe aceeaşi tendinţă „pragmatică", preţuind în cel mai mare grad eficacitatea şi puterea ce puteau decurge din tratamentul „tehnic" şi restrictiv al unor probleme, în sinea lor şi în adevărul lor, nesfîrşite şi incomensurabile. Poate doar că sofiştii, ceva mai pesimişti şi mai neîncrezători în puterea raţiunii omeneşti decît Socrate, nu întrevedeau posibilitatea împingerii prea departe a „pragmatizării". Asemenea medicului care, neputînd înlătura cauza bolii de care suferă pacientul său, se înverşunează asupra simptomului, şi sofiştii, nesperînd într-o transformare generalizată a lumii în „lucruri" ce ar intra în competenţa unor „arte" se mulţumeau să sugereze soluţii aproximative şi eficace doar pe moment.

Luată în ansamblu, totuşi, Grecia de la sfîrşitul secolului V avea toate motivele exterioare să privească cu încredere soluţia „pragmatică" şi să se orienteze cu tot mai multă hotărîre spre ea. Într-adevăr, de un veac şi jumătate, multiplicarea ştiinţelor şi a specialităţilor arătase o eficacitate uimitoare şi dusese la rezultate care îi făceau pe greci să poată fi mîndri de ei şi să privească cu condescendenţă culturile orientale. Dar aceste rezultate, exprimate în aproape miraculoasa înflorire a aritmeticii, geometriei, armoniei, astronomiei, medicinii, logicii etc. se datorau tocmai orientării „pragmatice", ce favoriza specializarea, analiza unui domeniu bine mărginit, analiză pusă în mişcare de un agent uman ce, el însuşi, se autolimita spiritualmente şi se „împărţea" între mai multe compartimente şi cîmpuri de acţiune. Părea, de aceea, firesc a se continua drumul început; şi dacă consecinţele fuseseră chiar şi pînă atunci bogate în promisiuni şi realizări, era de crezut că un nou proces de specializare, o reluare a divizării lumii şi imaginii ei, o compartimentare încă şi mai acuzată puteau împinge la o sporire încă şi mai sensibilă a autorităţii omului asupra lucrurilor. Dacă competenţa „specialiştilor" părea de nezdruncinat în interiorul cîmpului lor de studiu, calea de urmat părea să fie, deci, extinderea cît mai mult cu putinţă a unor astfel de „competenţe". Acestea puteau îngloba chiar şi domeniul „iraţionalului", controlîndu-l în acest fel: căci poeţii, rapsozii, profeţii de diverse tipuri, deveneau tot mai mult un fel de „specialişti ai delirului" şi, aşa cum vedem în *Phaidros*, *mania*, nebunia divină, pusă sub oblăduirea unor divinităţi diferite şi distincte între ele, ajunge să fie de competenţa unor „specialişti" şi ei diferiţi şi distincţi.

Desigur că însăşi structurile socio-politice, relativ liberale şi democratice ale multor state greceşti din acea perioadă, în special cele ateniene, favorizau această orientare. Căci ele stimulau, cum am văzut, dezvoltarea unei etici „contractualiste", în conformitate cu care eticul devine o „practică" şi o „tehnică" de a trăi bine, realizată prin observarea şi aplicarea unui set de norme şi reguli. Mai apare astfel încă o „specialitate", la fel de limitată în anvergura sa ontologică, asemenea celorlalte şi care, întocmai cu acelea, făgăduieşte putere exterioară şi bunăstare cui ştie să o practice cum trebuie.

Orientarea „pragmatică" a Greciei, preocuparea sa pentru tot ce poate intra în competenţa „specialistului", păreau aşadar încurajate de pretutindeni; devenite, în urma lui Socrate, conştiente, ele ar fi putut fi urmate cu încă mai mare hotărîre şi aplicare, şi, în această situaţie, ar fi fost cu putinţă chiar o intrare a omenirii în era tehnologicului cu două mii de ani mai devreme. Dar — rău sau bine — aşa ceva nu s-a întîmplat. Deşi orientarea „pragmatică" a mai continuat cîtăva vreme în unele sectoare, deşi o anumită năzuinţă spre ea nu a murit niciodată, în general ea şi-a pierdut din aplomb, s-a golit încet-încet de sevă, şi, la un moment dat, a contenit aproape cu totul. Motivul? O generală insatisfacţie interioară faţă de transformarea *Kosmos*-ului, pe care grecii continuau să-l dorească, într-un haos, fie el şi domesticit şi îmblînzit, de lucruri. Cauza imediată? Cristalizarea acestei insatisfacţii, cît şi a sentimentului „kosmic", rămase o vreme difuze, de către un om — Platon.

4

Am văzut într-adevăr, de-a lungul întregii analize, modul în care Platon şi-a manifestat opoziţia faţă de diferitele aspecte mai mult sau mai puţin particulare ale viziunii „pragmatice": el a respins dreptatea înţeleasă ca un „contract social", ca practică a unei „arte" exterioare fiinţei, a refuzat esteticului autonomia pe care acesta o revendica, s-a împotrivit, de asemenea, pretenţiilor la independenţă ale politicienilor. El a extrapolat, în schimb, cu îndrăzneală, localul la global, încercînd, astfel, să anuleze fragmentarea imaginii lumii ce rezulta din concepţiile pe care el le refuza. Iată că acum Platon va concentra atacul său, îl va preciza, îndreptîndu-l asupra fondului chestiunii: statutul ştiinţelor.

Mai întîi — crede Platon — este necesar să se admită că, practicate aşa cum sînt, de către diferiţi „specialişti", ştiinţele, oricît de admirabile ar fi, suferă de o gravă insuficienţă: ele nu-şi

pot demonstra propriile lor postulate şi axiome („ipoteze" — zice Platon). De aici două urmări: mai întîi, ştiinţele rămîn doar la o imagine a realului, fără să poată sui pînă la acesta însuşi, fără să poată străbate distanţa ce separă adevărul de umbra sa. Apoi, fiecare ştiinţă bizuindu-se pe propriul său sistem axiomatic independent, pare relativ lipsită de legături cu celelalte surori ale sale. Ştiinţele, ca şi „artele", poezia, politica etc., rup unitatea lumii şi a fiinţei, pe care le sparg într-o puzderie de fragmente autonome, ceea ce reprezintă un preţ prea mare de plătit pentru sporul în eficacitate şi putere ce rezultă în acest fel.

Toate acestea s-ar datora faptului — susţine Platon — că ştiinţele se întemeiază pe o anumită facultate a spiritului pe care el o numeşte *dianoia*. *Dianoia* este intelectul analitic şi cuvîntul înseamnă literal, „gîndire prin distincţii". Aşadar, nu este de mirare, dacă unitatea se năruie în fragmentar şi întregul se risipeşte în părţi de sine stătătoare, ca urmare a utilizării, a abuzului chiar, de această facultate spirituală. *Dianoia* rămîne aşadar insuficientă şi defectele de care ea se face vinovată nu pot fi înlăturate decît prin recursul la o facultate spirituală superioară, la *nous*, adică la intelectul pur. Căci, cu ajutorul acestuia doar, devine cu putinţă depăşirea sistemelor axiomatice independente unul de celălalt şi ascensiunea către o viziune sintetică şi nemediată a adevărului. Dar, cum e şi firesc, *nous*-ul nu-i caracterizează pe „specialişti" şi pe „profesionişti"; el nu se poate dezvolta, precum *dianoia*, prin rezolvarea problemelor „tehnice", adică a celor ce pot fi, cu claritate, mărginite şi încercuite în formulări precise, care admit soluţii univoce şi indiscutabile. Doar anumite contradicţii, paradoxuri, pe care studiul ştiinţelor le scoate la iveală (ce vădesc tocmai imperfecţiunea şi incompletitudinea acestor ştiinţe), au darul de a deştepta „*nous*"-ul adormit din spiritul fiecăruia. Aşadar, cunoaşterea adevărată presupune o treptată redirijare şi reorientare a privirii intelectuale, de la problemele „tehnice", către cele „non-tehnice", pentru ca, la un moment dat, în urma unui fel de bruscă iluminare (cum spune Platon în *Scrisoarea a VII*-a), *nous*-ul, treaz pe deplin, să poată cuprinde, într-o unică îmbrăţişare, întreaga realitate. „Ştiinţa totală" este astfel instaurată: ea are acces, nu la imagini şi umbre izolate între ele şi rupte de modelul lor, ci la acesta însuşi; ştiinţa totală justifică axiomele ştiinţelor particulare şi aruncă punţi peste abisul care, pînă la ea, le separa.

Bineînţeles, nu ar trebui crezut că, în această magnifică şi supremă unitate, vechile distincţii dintre ştiinţe şi dintre domeniile lor ajung să fie suprimate. După cum clasele sociale ale statului

perfect, ca şi părţile sufletului ales îşi păstrau mereu, datorită *oikeiopragiei*, individualitatea lor, conjugîndu-se însă armonic, în unitatea cuprinzătoare a sistemului în ansamblul său, tot astfel şi ştiinţele, ca şi artele particulare, rămînînd fiecare ceea ce este în individualitatea proprie, capătă un nou sens şi o nouă validitate odată integrate de *nous* în arhitectura universală. Cele două „virtuţi" — dreptatea şi cumpătarea, una centrifugă şi cealaltă centripetă, care prin buna şi dreapta lor potrivire şi temperare ajustau părţile într-un tot, fără să le anuleze însă ca atare, vor fi cumva prezente şi aici, asigurînd unitatea de fiinţă şi faptă *(oikeiopragia)* a lumii şi spiritului, fără însă a îngădui confuzia şi indistincţia părţilor. Căci o polifonie, şi nu un unison — iată ce doreşte să obţină Platon, pretutindeni.

O veritabilă revoluţie, aşadar, a realizat Platon — vedem bine acum, odată ajunşi în vîrful piramidei construcţiei sale — o revoluţie în raport cu mentalitatea dominantă a epocii sale. Dar, cum se ştie, revoluţiile izbucnesc totdeauna dintr-o conjuncţie a subiectivului cu obiectivul. Or, tocmai aceasta este învăţătura ce se poate dobîndi în urma unei lecturi a *Republicii* : am văzut, într-adevăr, că demersul platonician are drept fundal psihologic personal rebeliunea împotriva „părintelui adoptiv" — Socrate — aparţinînd „fiului" aflat în căutarea „adevăratei sale familii". Însă, pe de altă parte, generaţia lui Platon, în întregul ei, ispitită exterior, o vreme, de mirajul „pragmatic" şi sedusă de apetitul de putere, resimţind însă acut înstrăinarea interioară de natura sa profundă, de *Kosmos*-ul său, dorea să-şi regăsească „patria" adevărată şi orizonturile familiare. Dublu determinat astfel, Platon a optat deci, şi Grecia l-a urmat. O rebeliune personală a devenit revoluţie generalizată, un gînd a devenit idee. Să vedem atunci în *Republica* manifestul acestei revoluţii spirituale, şi nu doar protocoalele unei deşarte închipuiri utopice sau înregistrarea iluziilor unui patos reformist. Să întrevedem, prin urmare aici, un veritabil *Dialog despre cele două sisteme ale lumii*, mai îndreptăţit chiar a se numi astfel decît faimoasa lucrare a lui Galileo Galilei. Căci acolo ni se cerea doar să hotărîm dacă Universul se roteşte, ori nu, în jurul Pămîntului ; aici însă, Platon ne cere, în definitiv, să ne pronunţăm dacă există, sau nu, *Univers*.

VII. „TESTAMENTUL" REPUBLICII

După ce Platon a înfăptuit proiectul „ştiinţei totale", după ce a sugerat existenţa planului unic al lumii, după ce, în sfîrşit, în părţile a IV-a şi a V-a a extins aplicativitatea acestui plan la istorie (istoria ca reflectare tot mai deformată a acestui plan), cît şi la *Kosmos*-ul fizic şi la destinul omului (văzute ca sisteme armonice de acţiuni şi compensaţii) el va putea încheia grandioasa construcţie. Încheiere provizorie, desigur, căci creşterea sistemului total nu se lasă stăvilită, iar Platon, după un timp, se va simţi nevoit să reia discuţia, alcătuind şi cadrul necesar acestei reluări, în *Timaios* şi *Critias*. Sistemul „total" va fi astfel dezvoltat şi pus la punct, atît acolo unde el priveşte aplicaţiile la natura fizică, cît şi în domeniul istoriei şi al devenirii.

Platon încheie, aşadar, *Republica* şi iată: ultimele sale cuvinte merită, întocmai ca cele cu care el începuse, o atenţie particulară, căci, la fel ca în cazul acelora, putem presupune şi aici, în subtext, prezenţa unei semnificaţii mai generale şi mai adînci. „Dacă am da crezare acestor spuse ale mele" — zice Socrate în final — ne va fi bine. Crezare căror spuse? Desigur, nu doar celor de la urmă, care relatează mitul escatologic al lui Er, căci la acestea se făcuse explicit aluzie abia cu un rînd mai sus. Atunci, fără îndoială că Socrate se referă la mesajul întregii opere, la mesajul „ştiinţei totale" şi la marea făgăduială pe care aceasta o face omului, promiţîndu-i nu puterea, ci binele şi fericirea. Dar în ce fel se poate înfăptui promisiunea cuprinsă în mesaj? Ne-o spune tocmai cuvîntul-cheie: „dacă am da crezare". Prin urmare „ştiinţei totale", spre a se impune, nu-i este suficientă argumentarea raţională, apelul la inteligenţă, pertinenţa demonstrativă; acestea erau îndestulătoare doar pentru ştiinţele particulare, „tehnice", specializate, limitate. Dimpotrivă, în cazul „ştiinţei totale", atingerea scopului este mijlocită de un „dacă" şi de un act de credinţă. Act colectiv, pe de altă parte, unde distanţa dintre vorbitor şi ascultători se reduce. „Am da crezare" şi nu „aţi da crezare", spune Socrate, sugerînd astfel transformarea expunerii didactice într-o comuniune. În fapt, Platon ştie bine că, odată ce a optat pentru soluţiile „non-tehnice", el trebuie să renunţe la speranţa unor demonstraţii univoce, care să tîrască după ele minţile, fără putinţă de împotrivire. De aici apelul la „încredere" şi „credinţă". Şi astfel, adresa „pledoariei" se lărgeşte: ea are în vedere nu doar partea raţională a sufletului, ci şi partea sa afectivă şi volitivă şi mai ales acordul

dintre cele două. *Totalitatea* sufletului este astfel pusă în joc, ceea ce face ca o convingere dobîndită pe căi strict raționale, imperioasă și ultimativă să facă loc unei persuasiuni ce-și află rădăcinile în libertate.

Într-adevăr, oamenii care „cred" în ceva, înfățișează, luați în ansamblu, un spectacol diferit față de cel oferit de cei ce „știu" doar, pozitiv, ceva. Ultimii nu sînt decît o colecție de inteligențe orientate într-o singură direcție sub acțiunea exterioară și invincibilă a demonstrației. Sub aspectul doar al acestui „a ști", pe care toți îl au în comun, nimic altceva nu îi leagă, în afara unei comune constrîngeri, deoarece nici unul nu a avut îngăduința de a-și alege „știința", ci aceasta l-a „ales", cu autoritatea unui stăpîn ce-și desemnează sclavul. Ceilalți oameni, cei care „cred", rămîn dimpotrivă, în bună măsură, liberi. Liberi să-și păstreze credința sau să și-o renege. Căci, ei înșiși au ales să creadă în ceva, iar dacă o fac se arată recunoscători oricui altcuiva care a procedat întocmai, aflînd astfel, într-o opțiune paralelă cu a lor un reazem și o încurajare în propria lor credință. Cei care „știu" pot să se ignore unii pe alții, fără ca „știința" lor să sufere din această pricină; cei care „cred" nu-și pot menține credința fără a fi solidari. Primii reprezintă, așadar, doar o mulțime matematică de indivizi izolați, ceilalți alcătuiesc o comunitate.

Apelul la „credință" pe care „știința totală" platonică e silită să-l lanseze, conduce, astfel, la comuniunea discipolilor, ce vor fi sudați, printr-un fel de participare colectivă la învățătura pe care o primesc. De aceea, nu e prea neașteptat totuși, ce se întîmplă: căci nu genul uman, în fine, unit, nu Cetatea universală vor primi și vor asculta „știința totală", ci limitele unei confrerii. Doctrina care a năzuit să abolească autonomiile și fragmentarea lumii, restaurînd Universul, va avea mereu tendința să întărească hotarele unui esoterism. Credința pe care ea se bizuie va crea particularisme, iar afectivitatea și solidaritatea pe care le pretinde vor înălța din loc în loc bariere. Discursul despre valoarea și demnitatea unității în fire și faptă va semna, astfel, deopotrivă, actul de naștere al unui nou mod de a fi laolaltă, dar și al unui nou mod de a nu fi.

REPUBLICA

[sau *Despre drept*]

SOCRATE GLAUCON POLEMARCHOS THRASYMACHOS
ADEIMANTOS CEPHALOS CLEITOPHON

PARTEA I

1

(Cartea I) SOCRATE: Am coborît[1] ieri în Pireu 327 a
împreună cu Glaucon, fiul lui Ariston, spre a mă ruga zeiței[2], dar, totodată, voind și să privesc sărbătoarea și felul cum se desfășura ea, deoarece aceasta se întîmpla acum pentru întîia oară. Mîndru mi-a părut alaiul localnicilor, dar nu mai puțin potrivit părea cel făcut de traci. După ce ne-am rugat și am privit, b
am pornit-o către cetate. Însă Polemarchos, fiul lui Cephalos, ne văzu de departe cum ne îndreptam spre casă și porunci feciorului să dea fuga și să ne roage să-l așteptăm. Feciorul, prinzîndu-mă de spate, de manta, vorbi:

,,Polemarchos vă roagă să-l așteptați."

Întorcîndu-mă, l-am întrebat unde este acela.

,,Vine în urmă, — zise feciorul, — așteptați-l."

,,Să-l așteptăm!" — spuse Glaucon.

Puțin mai tîrziu, sosiră atît Polemarchos, cît
și Adeimantos, fratele lui Glaucon, Niceratos, fiul c
lui Nicias[3] și cîțiva alții, părînd că sosesc de la procesiune. Zise, dar, Polemarchos:

,,Mi se pare, Socrate, că vă îndreptați spre cetate cu gîndul să plecați."

,,Nu greșești" — am spus eu.

,,Vezi cîți sîntem noi?" — vorbi el.

,,Cum de nu?"

,,Atunci — zise — ori vă dovediți mai tari decît aceștia de față, ori rămîneți pe loc."

,,Oare n-ar mai rămîne încă o ieșire — am spus — anume să vă convingem că e neapărat să ne dați drumul?"

,,Putea-veți oare — vorbi el — să convingeți oameni ce nu vă ascultă?"

„Nicidecum!" — spuse Glaucon.
„Aveţi în vedere atunci că nu vă vom da ascultare!"
328 a Iar Adeimantos adăugă:
„Oare nu ştiţi că pe seară va avea loc o întrecere
călare, cu torţe, în cinstea zeiţei?"
„Călare? — am spus eu. Asta-i ceva nou! Vrei
să spui că participanţii, cu torţe în mînă, se iau
la întrecere pe cai, trecîndu-şi-le unul altuia?"
„Chiar aşa, — răspunse Polemarchos — iar apoi se
va organiza o serbare nocturnă care merită să fie
văzută. După cină, ne vom ridica de la locuri să
o vedem. Vom fi acolo laolaltă cu mulţi tineri şi
b vom sta de vorbă. Haide rămîneţi şi nu faceţi alt-
minteri!"
„S-ar părea — făcu Glaucon — că trebuie să ră-
mînem."
„Dacă crezi, — am zis — aşa să facem."

2

Ne-am îndreptat, aşadar, spre casa lui Polemar-
chos. Acolo am dat peste Lysias şi Euthydemos,
fraţii lui Polemarchos, peste Thrasymachos din Chal-
cedon, Charmatides din demul Paiania şi Cleitophon
fiul lui Aristonymos. Era înăuntru şi Cephalos, tatăl
c lui Polemarchos. Tare mi s-a mai părut el îmbătrî-
nit, căci de multă vreme nu-l mai văzusem. Şedea
pe un scaun cu pernă, purtînd o cunună pe creştet,
fiindcă tocmai împlinise o jertfă în aulă[4]. Ne-am
aşezat lîngă el şi se puseseră scaune, acolo, de jur
împrejur. Îndată ce mă văzu, Cephalos mă salută
şi zise:
„Nu prea cobori des, Socrate, pe la noi, în Pireu!
Şi totuşi s-ar cădea! Fiindcă, dacă eu aş fi încă
în putere să urc cu uşurinţă la Atena, n-ar trebui
să faci tu drumul încoace, ci aş veni eu la tine;
însă, aşa cum stau lucrurile, trebuie să vii tu mai
d des încoace. Căci să ştii că pe cît mai palide devin
pentru mine plăcerile legate de trup, pe atît sporesc
dorinţele şi plăcerile iscate de convorbiri. Aşadar, nu
altfel să faci, ci întovărăşeşte-te cu tinerii aceştia şi treci
pe aici, pe la noi, ca pe la prieteni şi apropiaţi."

„Bucuros, Cephalos, stau de vorbă — am zis
— cu cei bătrîni de tot. Căci îmi pare că de la e
ei — ca unii ce au făcut mai înainte un drum pe
care şi noi, deopotrivă, vom avea să păşim — tre-
buie aflat în ce fel este acest drum: oare este aspru
şi greu sau uşor şi comod? Aş vrea deci să aflu
şi de la tine cum vezi lucrul acesta, de vreme ce
ai ajuns la acea vîrstă pe care poeţii o numesc
«pragul de sus al bătrîneţii»[5]; oare bătrîneţea este
greul vieţii? Sau în ce fel o vezi?"
„Am să-ţi spun, pe Zeus, Socrate, cum înţeleg 329 a
eu lucrurile — răspunse el. De multe ori ne adunăm
laolaltă unii cam de aceeaşi vîrstă — ca să păstrăm
vorba din bătrîni[6]. Cînd ne strîngem astfel, cei mai
mulţi dintre noi încep să se tînguie, dorindu-şi plă-
cerile tinereţii şi amintindu-şi de iubiri, vin bun,
ospeţe şi altele asemenea, şi se amărăsc la gîndul
că mult au pierdut şi că pe atunci trăiau din plin,
în timp ce acum, de fapt, nu trăiesc. Unii se mai jelu- b
iesc şi din pricina necazurilor pe care bătrîneţea le
îndură din partea rudelor. Şi în această privinţă tot
înşiră cîte rele au drept izvor bătrîneţea. Dar mie
mi se pare, Socrate, că ei nu văd pricina adevărată
a necazurilor. Fiindcă, dacă bătrîneţea ar fi pri-
cina, aş suferi şi eu de pe urma aceloraşi rele că-
şunate de ea şi la fel toţi cei care au ajuns la această
vîrstă. Şi totuşi am întîlnit şi alţii care nu suferă.
Odată, am fost de faţă cînd cineva l-a întrebat pe c
poetul Sofocle: «Cum stai, Sofocle, cu plăcerile iubirii?
Mai poţi oare să te bucuri de o femeie?» Poetul
răspunse: «Nu vorbi cu păcat, omule! Cu adîncă
mulţumire am scăpat de iubire, de parcă aş fi fugit
de un stăpîn smintit şi sălbatic»[7]. Vorbele sale mi
s-au părut şi atunci cu miez şi nici acum nu-mi
par altfel. Căci bătrîneţea, scăpîndu-te de iubire, e
pricină de multă pace şi libertate. Atunci cînd
poftele contenesc să te îmboldească şi se potolesc,
se întîmplă din plin ce spunea Sofocle: te îndepăr-
tezi de stăpîni nemiloşi şi turbaţi. Aşadar, o singură d
pricină lămureşte atît aceste necazuri cît şi pe cele
sosite din partea rudelor — şi nu bătrîneţea, So-
crate, ci felul oamenilor. Dacă ei sînt măsuraţi şi

au o fire bună, bătrînețea îi împovărează, și ea, cu
măsură. De nu, și bătrînețea și tinerețea, Socrate,
pot fi apăsătoare pentru un astfel de om.
Mi-a plăcut mult cum vorbise și, dorind ca el
e să mai vorbească, l-am stîrnit, spunînd: „Mi se
pare, Cephalos, că majoritatea oamenilor nu vor
fi de acord cu tine, atunci cînd le vei spune astfel
de lucruri, ci vor socoti că tu înduri ușor bătrînețea,
nu din pricina felului tău de a fi, ci fiindcă ai multă
avere. Căci se zice că bogații găsesc mîngîieri din
plin."
„Ai dreptate, — zise — majoritatea nu vor fi
de acord. Undeva, au și ei dreptate, dar nu pe cît
își închipuie. Pentru cazul acesta, e bună o vorbă a lui
330 a Temistocle: odată, un om din Seriphos[8] îl ponegrea
zicînd că nu din pricina meritelor proprii a dobîndit el
faimă, ci din pricina orașului său de baștină.. Temis-
tocle îi răspunse că, desigur, nici el însuși, născut
la Seriphos nu ar fi ajuns vestit, dar nici acela născut
la Atena. În același fel se poate vorbi și despre cei
lipsiți de avere, pentru care bătrînețea e grea: nici
unui om blajin dar sărac nu i-ar fi ușor la bătrînețe,
dar nici vreunul arțăgos, chiar bogat, nu s-ar putea
împăca cu sine vreodată."
„Oare din cîtă avere ai, Cephalos, — am zis eu
— cel mai mult ai moștenit sau ai dobîndit singur?"
b „Întrebi ce anume am dobîndit? — vorbi el.
Ca om de afaceri am stat la mijloc, între bunic și
tată. Bunicul, ce purta același nume cu mine, după
ce a moștenit cam atîta avere cîtă am și eu, a
înmulțit-o foarte. Tatăl, Lysanias, a făcut-o să fie
sub ceea ce este acum. Eu m-aș bucura, dacă aș lă-
sa-o copiilor nu mai mică, ci chiar cu puțin mai
mare decît am moștenit-o."
„Te-am întrebat acest lucru — am zis eu — fiind-
că mi s-a părut că nu iubești banul foarte mult;
aceasta se întîmplă adesea cu cei care nu și-au ob-
ținut singuri avutul. Cei care și l-au obținut singuri,
c dimpotrivă, îl iubesc de două ori mai mult decît
ceilalți. După cum poeții își îndrăgesc propriile creații
sau părinții copiii, la fel și cei care au cîștigat
bani se preocupă de aceștia ca de propria operă,

dar au în vedere și folosul lor, după chipul celorlalți oameni. De aceea, e greu să ai de-a face cu ei, deoarece despre nimic altceva, în afară de avere, nu găsesc ceva bun de spus."

„Așa este" — spuse el.

„Într-adevăr — am zis eu. Dar mai spune-mi ceva. d
De ce socotești un foarte mare bine să te bucuri de posesia unei mari averi?"

Răspunse: „Iată încă ceva pe care, spunîndu-l, n-aș putea să conving pe mulți. Trebuie să știi, Socrate, că, atunci cînd omul crede că este aproape de moarte este cuprins de frică și grijă pentru lucruri de care înainte nici nu se sinchisea. Iar poveștile ce se spun despre cele ce s-ar întîmpla în lumea lui Hades[9], cum că cel ce a făptuit nedreptăți aici, trebuie să dea acolo soco- e
teală — povești de care rîsese multă vreme — încep atunci să-i răscolească sufletul, din teamă ca nu cumva ele să se adeverească. Și, fie datorită slăbiciunii pricinuite de bătrînețe, fie că, aflîndu-se mai aproape de cele de dincolo, le poate vedea acum mai limpede, el ajunge plin de neîncredere și spaimă, chibzuind și tot cercetînd dacă nu cumva a făcut cuiva vreo nedreptate. Iar cel care își descoperă multele sale nedreptăți din viață, întocmai pruncilor, se trezește adesea din somn și, înspăimîntat, trăiește în deznădejde. 331 a
Cel care însă nu-și află nici o nedreptate are parte totdeauna de bună speranță de bătrînețe «bună hrănitoare», cum spune Pindar. Căci cu mult har a arătat acest poet că omului ce ar trăi cu dreptate și cu sfințenie:

> Dulcea speranță poartă inimii sale de grijă,
> de bătrînețe bună hrănitoare fiind, ea îl însoțește, ea, ce stăpînește ale muritorilor păreri nestatornice[10].

Minunat și cu miez grăiește! Față de aceasta eu văd avuția de cel mai mare preț nu pentru orice om, ci pentru cel blajin și măsurat. Căci spre a nu b
te teme că vei pleca dincolo fie înșelînd sau mințind, chiar fără de voie, fie datorînd vreunui zeu niscaiva jertfe sau unui om bani, atunci averea îți este, în mare parte, de ajutor. Mai există și alte foloase ale averii,

dar mai presus de toate, punîndu-le față în față, aș gîndi că, în acest scop, bogăția este bunul cel mai folositor omului cu minte."

c „Minunat grăiești, Cephalos!" — am zis eu. Dar lucrul acesta — dreptatea — oare vom zice că cea adevărată înseamnă pur și simplu să dai înapoi ceea ce ai primit de la cineva, fie că uneori se cuvine, fie că alteori nu se cuvine să faci așa ceva? Vreau să spun următoarele: dacă cineva ar primi arme de la un prieten întreg la minte și dacă acesta, înnebunind, le-ar cere îndărăt, toată lumea va zice, atît că armele nu trebuie să-i fie înapoiate, cît și că cel care le-ar înapoia nu este un om drept și că, de asemenea, nu e drept nici cel ce vrea să spună nebunului tot adevărul."

d „Așa e, cum spui" — zise el.

„Atunci nu aceasta este definiția dreptății — *să spui adevărul și să dai îndărăt ceea ce ai primit!*"

„Ba da, Socrate, — interveni Polemarchos — dacă trebuie să dăm crezare lui Simonides"[11].

„Ei bine, — făcu Cephalos — vă încredințez vouă pe mai departe vorba. Eu trebuie, de-acum, să mă îngrijesc de jertfe."

„Oare nu este Polemarchos — am spus eu — — moștenitorul[12] bunurilor tale?"[13].

„Hotărît că da!" — răspunse el rîzînd și se îndepărtă către locul de jertfire.

3

e „Ei hai, — am zis — tu, moștenitor al vorbei, ce anume afirmi că a spus Simonides, grăind adevărul în legătură cu dreptatea?"

„A spus — zise Polemarchos — că drept e să dai fiecăruia ceea ce îi datorezi. Or, îmi pare că spunînd aceasta, a grăit bine."

„Desigur — am zis — e greu să nu dai crezare lui Simonides — un bărbat înțelept și divin. Pesemne că tu știi ce spune el, eu însă nu pricep! Căci e limpede că nu afirmă ceea ce am spus noi mai înainte: anume, să dai îndărăt un lucru încredințat de cineva, care, acum, cînd îl cere înapoi, nu mai

e în toate minţile. Totuşi acest lucru încredinţat 332 a
este şi datorat cumva, nu-i aşa?"

„Da."

„Nu trebuie deci dat îndărăt ceva în orice împrejurare, atunci cînd lucrul este cerut de cineva smintit?"

„Adevărat" — zise.

„Altceva deci decît aceasta înţelege, pare-se, Simonides, spunînd că este drept să restitui ceea ce datorezi."

„Altceva, pe Zeus! — răspunse. El crede că prietenii datorează prietenilor facere de bine, dar rău — defel."

„Pricep — am zis. Nu dă *ceea ce datorează* acela care ar înapoia cuiva aurul încredinţat, dacă înapoierea şi primirea aurului se dovedesc vătămătoare, prieteni fiind omul care primeşte şi cel care dă — nu afirmi b
că tocmai aşa ceva zice Simonides?

„Întocmai."

„Ei bine, dar şi duşmanilor trebuie să li se dea îndărăt ceea ce s-ar întîmpla să li se datoreze?"

„Chiar aşa — zise — ceea ce li se datorează: duşmanul datorează duşmanului ceea ce i se cuvine — un rău!"

„S-ar părea deci — am spus eu — că Simonides a vorbit în enigme, ca un poet[14], cînd a definit ceea ce c
este drept! Se vede că el s-a gîndit că drept ar fi să dai fiecăruia ceea ce i se cuvine, iar pe acest «cuvenit» l-a numit «datorat»."

„Dar tu ce crezi?" — vorbi el.

„Pe Zeus! — am spus — dacă cineva l-ar întreba: Simonides, *ce lucru datorat şi cuvenit şi cui anume îl dă arta chemată medicină?* — ce crezi că ne-ar răspunde?"

„Ar răspunde că ea dă trupurilor leacuri, hrană şi de băut."

„Dar ce lucru datorat şi cuvenit, precum şi cui anume îl dă arta chemată artă culinară?"

„Ea dă savoare bucatelor." d

„Bine. Dar ce lucru datorat şi cuvenit şi cui anume îl dă arta ce s-ar numi «dreptate»?"[15].

„Dacă ar trebui, Socrate, — zise el — să vorbim conform cu cele de mai înainte, să spunem că dreptatea dă prietenilor și dușmanilor folos și pagubă.”

„Așadar el, Simonides, numește dreptate a face prietenilor bine și a face rău dușmanilor?”

„Așa cred.”

„Dar cine este cel mai în măsură să facă bine prietenilor suferinzi și rău dușmanilor, în ceea ce privește boala și sănătatea?”

„Medicul.”

„Cine e cel mai în măsură de a face bine celor ce
e navighează, în ce privește primejdiile mării?”

„Cîrmaciul.”

„Ce face atunci omul drept? În ce activitate și în privința cărui lucru se vădește el cel mai mult în stare să-i ajute pe prieteni și să-i vateme pe dușmani?”

„Îmi pare că în război și în alianțe.”

„Bun! Însă, dragă Polemarchos, medicul nu e de folos celor ce nu suferă.”

„Adevărat.”

„Iar celor ce nu navighează cîrmaciul nu le slujește.”

„Da.”

„Atunci celor ce nu se războiesc, omul drept le este nefolositor?”

„Nu cred deloc una ca asta!”

„Prin urmare, dreptatea e folositoare și în timp de pace?

333 a „E folositoare.”

„Dar și agricultura, nu?”

„Și ea.”

„Ajută la dobîndirea roadelor?”

„Da.”

„Dar ce spui de cizmărie?”

„Și ea folosește.”

„La dobîndirea încălțămintei, cred că vrei să zici.”

„Desigur.”

„Ei bine, la ce anume spui că poate sluji dreptatea, în timp de pace, sau la ce fel de a dobîndi ceva?”

„La contracte, Socrate.”

„Numeşti contracte anumite întreprinderi realizate în comun, ori altceva?"

„Ba pe acestea le numesc."

„Oare omul drept este vrednic şi folositor ca asociat la jocul cu jetoane[16] sau mai degrabă cel price- b
put la acest joc?"

„Cel priceput."

„Dar la aşezarea cărămizilor şi a pietrelor, omul drept este oare mai folositor şi este un asociat mai bun decît zidarul?"

„Nici pomeneală."

„Atunci în vederea cărei asocieri este mai bun omul drept, ca asociat, decît zidarul sau kitharistul, în felul cum şi kitharistul este mai bun decît omul drept cînd te asociezi cu el pentru a ciupi strunele?"

„Cred că în cazul asocierii ce are în vedere cîştigul de bani."

„Numai că, vezi tu, Polemarchos, la buna folosire a banilor, atunci cînd ar fi nevoie de bani ca să cum-
peri sau să vinzi un cal, în comun, atunci e mai bun c
cel priceput la cai, nu?"

„Aşa se pare."

„Iar cînd e vorba de o navă, e mai bun marinarul sau cîrmaciul?'

„Aşa s-ar zice."

„Aşadar, în ce fel de situaţii ar trebui, în comun, să-ţi foloseşti argintul sau aurul, pentru ca omul drept să fie mai folositor decît alţii?"

„Cînd este nevoie ca banii să fie depuşi şi aflaţi în siguranţă, Socrate."

„Vrei cumva să spui că aceasta se va întîmpla atunci cînd nu trebuie să te foloseşti de bani, ci să-i laşi să stea neatinşi?"

„Chiar aşa."

„Aşadar, abia cînd banii ar fi nefolositori, dreptatea d
este folositoare pentru ei?"

„Mi-e teamă că da."

„Iar cînd trebuie pus sub pază un cosor, dreptatea este folositoare şi în comun şi individual. Dar cînd trebuie el folosit, nu devine mai folositoare viticultura?"

„Aşa se pare."

„Vei spune, de asemenea, că și pentru un scut sau o liră, dreptatea își arată folosul, cînd ele trebuie păzite și sînt nefolosite; dar atunci cînd trebuie folosite, devin mai folositoare meseria de soldat și muzica?"

„Neapărat."

„Deci în orice privință dreptatea este nefolositoare în momentul folosirii fiecărui lucru, dar este folositoare în momentul nefolosirii lui?"

„Mi-e teamă că da."

e „Nu este ceva prea serios dreptatea asta, prietene, dacă ea folosește unora ce nu folosesc![17] Dar să cercetăm acum și punctul următor: oare cel deosebit de iscusit să lovească în luptă, fie cu pumnii, fie în alt chip, nu este și cel mai iscusit să se păzească?"

„Desigur."

„Dar cel iscusit să se păzească de boală nu e oare și cel mai în măsură să o provoace pe ascuns?"

„Așa cred."

334 a „Și nu cumva același păzitor de ispravă al oastei este și cel mai destoinic să fure planurile și celelalte acțiuni ale dușmanilor?"

„Ba este."

„Ceea ce știi bine să păzești știi, deci, bine și să furi."

„Pare-se că da."

„Așadar, dacă omul drept știe să păzească banii, el știe și să-i fure."

„Cam așa ceva indică raționamentul de față."

„Un fel de hoț ne-a apărut a fi, deci, omul drept[18], s-ar zice, și cred că de la Homer poți afla aceasta: căci acest poet îl îndrăgește pe unchiul lui Ulise după
b mamă, Autolycos, și spune că *el îi întrece pe toți oamenii în hoții și jurăminte [strîmbe]*. S-ar zice că atît după tine, cît și după Homer și Simonides, dreptatea este un fel de artă a hoției, doar că folositoare prietenilor și vătămătoare dușmanilor; nu aceasta afirmai?"

„Vai de mine, pe Zeus, — zise el — eu unul nu știu să fi spus așa ceva! Totuși, încă mi se pare că dreptatea folosește prietenilor și e vătămătoare pentru dușmani."

c „Oare îi socotești prieteni pe cei ce par a fi de

ispravă sau pe cei ce sînt, chiar dacă nu par, şi la fel şi cu duşmanii ?"

„E firesc — spuse — ca pe cei pe care îi socoteşti de ispravă să-i iubeşti, iar pe cei socotiţi răi să-i urăşti."

„Dar nu greşesc cumva oamenii în această privinţă, luînd drept oameni de ispravă pe mulţi care nu sînt, iar pe mulţi alţii — dimpotrivă ?"

„Greşesc."

„În ochii unora ca aceştia, cei buni par duşmani şi cei răi — prieteni ?"

„Chiar aşa."

„Şi totuşi pentru astfel de oameni, este drept să d
fii de folos celor răi şi să vatemi pe cei buni ?"

„Pare-se."

„Însă cei buni sînt drepţi şi nu pot face nedreptăţi, nu ?"

„Adevărat."

„După spusele tale, însă, este drept să faci rău celor ce nu săvîrşesc nici un fel de nedreptate".

„Cîtuşi de puţin, Socrate — zise el. Argumentarea aceasta pare strîmbă !"

„Este, aşadar, drept să-i vatemi pe cei nedrepţi şi să aduci folos celor drepţi ?"

„Aceste spuse mi se par mai cuvenite decît cele de mai înainte."

„Multora, Polemarchos, li se va întîmpla — vorbesc despre cei care se înşală asupra oamenilor — să e
socotească lucru drept vătămarea prietenilor — în ochii lor aceştia apar răi — ca şi facerea de bine duşmanilor — aceştia le apar buni. Şi astfel vom ajunge la ceva contrar ideii atribuite de noi lui Simonides."

„Într-adevăr — zise el — se întîmplă aşa ceva. Dar să definim termenii încă o dată : mi-e teamă că nu am definit adecvat ce înseamnă a fi prieten şi ce înseamnă a fi duşman."

„Cum i-am definit, Polemarchos ?"

„Am spus că cel ce *pare* vrednic, acela e prieten."

„Şi acum — am spus eu — cum îi vom redefini ?"

„Să spunem că prieten este cel care, deopotrivă, şi *pare a fi*, dar şi *este* de ispravă. Iar cel ce pare a fi, 335 a

dar nu este, acela *pare a fi prieten*, fără să fie. Şi aceeaşi definiţie i-o vom da şi duşmanului."

„Potrivit acestei definiţii, s-ar zice, cel bun va fi prieten, iar cel rău duşman?"

„Da."

„Ceri, deci, să adăugăm ceva definiţiei dreptăţii faţă de ceea ce am afirmat mai întîi. Atunci am spus că este drept să faci bine prietenului şi rău duşmanului; acum, la aceasta adaugi că este drept să faci bine prietenului, ca unuia ce este bun, dar să aduci vătămare duşmanului, ca unuia ce este rău?"

b „Chiar aşa — răspunse — pare că ar trebui vorbit."

„Aşadar — am spus — este propriu omului drept să vateme, aşa pe oarecine?"

„Desigur — răspunse el — cei răi, precum şi duşmanii trebuie vătămaţi".

„Dar oare, cînd sînt vătămaţi, caii devin mai buni sau mai răi?"

„Mai răi".

„Mai răi sub raportul virtuţilor canine sau al celor cabaline?"

„Sub aspectul celor cabaline."

„Dar oare cîinii, cînd sînt vătămaţi nu devin şi ei mai răi sub aspectul virtuţilor lor canine şi nu al celor cabaline?"

„Neapărat."

c „Dar despre oameni[19], prietene, nu vom vorbi în felul acesta: că odată ce sînt vătămaţi, ei devin mai răi sub raportul virtuţilor omeneşti?"

„Ba da."

„Dar dreptatea nu este o virtute omenească?"

„Neapărat şi aceasta."

„Atunci este necesar, dragul meu, ca oamenii vătămaţi să devină mai nedrepţi."

„Pare-se ..."

„Oare cei ce cunosc muzica pot, prin muzică, să-i facă pe alţii neştiutori de muzică?"

„Imposibil."

„Dar cei pricepuţi la cai, pot, cu ajutorul artei lor, să-i facă pe alţii neştiutori ai acestei arte?"

„Nu-i cu putinţă."

„Însă pot cei drepţi, cu ajutorul dreptăţii, să-i facă pe alţii nedrepţi? În general, sînt în stare cei buni să-i facă pe alţii răi prin virtute?" d

„Nu se poate."

„Nu este treaba căldurii să răcească, ci a contrariului ei!"

„Desigur."

„Nici a uscăciunii să ude, ci a contrariului."

„Absolut."

„Nici a binelui să vateme, ci a contrariului său."

„Zice-se."

„Dar omul drept este şi bun."

„Fireşte."

„Atunci, Polemarchos, nu este treaba omului drept să vateme nici pe prieten, nici pe oricine altcineva, ci e treaba contrariului său — a omului nedrept!"

„Mi se pare că ai întru totul dreptate, Socrate!" — exclamă el.

„Aşadar, dacă cineva afirmă că este drept să dai e fiecăruia ceea ce îi datorezi și prin aceasta înțelege că omul drept datorează dușmanilor vătămare şi prietenilor folos, nu s-ar putea zice că cel ce grăiește astfel ar fi înțelept, de vreme ce nu a spus adevărul. Căci nicăieri nu ne-a apărut că, vătămînd pe cineva, s-ar face ceva drept."

„De acord" — vorbi el.

„Atunci — am spus eu — vom lupta împreună, eu şi cu tine, împotriva oricui ar susține că Simonides, Bias, Pittacos[20], ori vreun alt bărbat dintre cei înțelepţi şi preafericiți a afirmat aşa ceva."

„Sînt gata să iau parte la luptă!" — spuse.

„Ştii însă cui cred că aparține spusa, anume că 336 a este drept să aduci folos prietenilor și vătămare dușmanilor?"

„Cui?"

„Cred că ea aparţine lui Periandros, Perdiccas, Xerxes, Ismenias tebanul[21], ori vreunui alt ins bogat care se crede mare și tare!"

„Ai perfectă dreptate."

„Fie — am spus eu. Dar dacă dreptatea şi ce e drept nu par să fie acestea, ce altceva s-ar putea spune că sînt?"

4

b Însă Thrasymachos, care, de mai multe ori în timp ce noi vorbeam, se avîntase, căutînd să ia cuvîntul, dar fusese împiedicat s-o facă de către cei ce stăteau în preajmă și voiau să asculte, nu mai păstră tăcerea, atunci cînd noi isprăvirăm și eu spusei cele de dinainte. Ci, strîngîndu-se întîi, se zvîrli apoi, ca o fiară, asupră-ne, vrînd să ne sfîșie. Eu și Polemarchos, plini de spaimă, rămaserăm înmărmuriți, iar el grăi către toată lumea :

c „Ce-i cu vorbăria asta lungă pe voi, Socrate? Și ce tot vă prostiți făcîndu-vă temenele unul altuia? Dacă vrei să știi cu adevărat, Socrate, ce este dreptatea, nu te bizui doar pe întrebări și nu te făli doar că poți să respingi orice ți-ar răspunde cineva. Căci trebuie să știi că e mai lesne să întrebi decît să răspunzi[22]. Răspunde, dar, și tu, spunînd ce anume afirmi că este dreptatea! Dar să nu vii să-mi zici că dreptatea este datoria, folositorul, avantajosul sau profitabilul sau
d utilul, ci, orice ai spune, spune clar și precis! Căci nu voi îngădui să-mi vii cu baliverne ca cele de mai înainte."

Auzind acestea, am încremenit și, privindu-l, m-a cuprins spaima. Chiar cred că, de nu l-aș fi privit eu mai înainte ca s-o facă el, aș fi rămas fără glas. În fapt însă, eu fusesem cel care îmi aruncasem ochii asupră-i mai întîi, pe cînd cuvintele noastre începuseră să-l facă să turbeze, așa încît am devenit în stare să-i
e răspund și i-am zis, tremurînd puțin :

„Nu te mînia pe noi, Thrasymachos! Dacă eu și Polemarchos am greșit cu ceva în cercetarea noastră, să știi că am greșit fără voie. Căci nu trebuie să-ți închipui că, dacă am fi căutat aur, ne-am fi făcut temenele unul altuia în căutare, scăpînd astfel găsirea lui. Cu atît mai mult, căutînd noi dreptatea — lucru mai de preț decît o grămadă de aur — să nu crezi că, smintindu-ne de-a binelea, ne-am fi făcut îngăduințe unul altuia și nu am fi arătat toată seriozitatea, ca să facem să se vădească cît mai bine ce este ea. Gîndește-te, prietene! Eu cred că nu sîntem în stare de asta.

Ar fi mult mai nimerit ca voi, oameni iscusiți, să ne arătați nouă mila mai degrabă decît mînia voastră!" 337 a

Auzind aceasta, Thrasymachos izbucni într-un rîs sardonic: „O Heracle, — zise — iată și obișnuita «ironie» a lui Socrate! Știam asta și le-am spus băieților că n-ai să vrei să răspunzi, că vei tot simula neștiința și vei face orice mai degrabă decît să dai un răspuns, dacă cineva te întreabă ceva."

„Dibaci mai ești, Thrasymachos! — am zis. Ai știut tu bine ceva: anume, că dacă l-ai întreba pe cineva cît înseamnă numărul doisprezece, prevenindu-l însă să nu-ți spună că este șase ori doi, nici trei ori b
patru, nici doi ori șase, nici patru ori trei, fiindcă nu ai primi răspunsul său care ar fi vorbărie goală — ți-este limpede, bănui, că nimeni n-ar putea răspunde cui întreabă în acest fel. Și dacă omul ți-ar răspunde: «Ce spui, Thrasymachos? Oare să nu-ți dau nici un răspuns dintre toate acestea? Oare să-ți spun ceva neadevărat, chiar dacă vreunul dintre răspunsuri se întîmplă să fie bun? Sau cum vrei să fac?» c
Ce i-ai mai zice atunci?"

„Ei bine, — zise — aș spune că un răspuns seamănă cu celălalt."

„Asta nu-i o piedică! — am zis eu. Și chiar dacă nu seamănă, dar îi apare astfel celui întrebat, crezi că mai puțin va șovăi să-și dea părerea sa, fie că i-o îngăduim, fie că nu?"

„În fine, — spuse el — tu așa vei face: vei da unul dintre răspunsurile pe care te-am oprit să le dai?"

„Nu m-aș mira, dacă tot cercetînd, aș vedea lucrurile în acest fel!"

„Ei și ce-ar fi dacă ți-aș arăta un alt răspuns, mai bun decît toate celelalte referitoare la dreptate; ce d
ai socoti drept să pățești?"[23].

„Ce altceva — am spus eu — decît ceea ce se cuvine să pățească cel ce nu știe: să învețe de la cel ce știe. Și eu, deci, socotesc drept să pățesc așa ceva!"

„Drăguțule! vei învăța, desigur, dar, pe deasupra, mai dă și bani."

„Desigur — am spus — îndată ce voi avea."

„Ai, ai bani! — sări Glaucon. Vorbeşte, Thrasymachos şi pentru bani, căci noi toţi vom cotiza pentru Socrate!”

e „Da, sigur, — făcu Thrasymachos — ca să-şi
facă Socrate jocul său obişnuit! El se fereşte să răspundă, dar îndată ce altul îi răspunde, ajunge stăpîn peste discuţie şi îi nimiceşte celuilalt spusele.”

„Cum ar putea, preabunule, — am vorbit eu — cineva să răspundă, cînd mai întîi, nici nu ştie, nici nu pretinde că ar şti; apoi, cînd un bărbat deloc netrebnic nu-i îngăduie să zică nimic din ceea ce el are în cap? Tu ești acela care, mai degrabă, ar fi în mă-
338 a sură să vorbească. Căci tu susţii că ştii ceva şi că ai ce
spune. Aşadar, să nu faci altminteri, ci, dînd răspunsul, fă-mi şi mie pe plac şi nu te da înapoi să-l înveţi atît pe Glaucon, pe care îl vezi aici, cît şi pe ceilalţi!”

După ce am spus acestea, Glaucon şi ceilalţi îl rugară să nu facă altfel. Or, Thrasymachos, în chip vădit, dorea să vorbească ca să se umple de faimă, socotind el că are un răspuns minunat. Lăsa însă impresia că îşi punea toată ambiţia în a mă determina pe mine să-i răspund. Pînă la urmă a încuviinţat. Apoi grăi:

b „Va să zică asta este faimoasa iscusinţă a lui So-
crate! El însuşi nu vrea să înveţe pe cineva ceva, dar, umblînd în jurul altora, învaţă şi acelora nici măcar nu le arată recunoştinţă!”

„Că învăţ de la alţii, — am zis — nimic mai adevărat, Thrasymachos. Dar că nu le arăt recunoştinţă, după cum spui, nu este. Eu dau, în schimbul învăţăturii, cît sînt în stare. Dar nu pot decît să aduc laude, căci bani n-am. Dar că aceste laude le aduc cu sîrg, dacă îmi pare că cineva grăieşte cu miez, o vei şti şi tu de îndată, după ce vei răspunde. Căci socot că aşa vei vorbi!”

5

c „Ei bine, ascultă — spuse el. Eu susţin că nimic
altceva nu este drept decît *folosul celui mai tare*. De ce nu vii cu laude? Deci n-ai chef!”

„Numai să pricep mai întîi ce spui — am zis. Căci deocamdată, nu pricep. Susții că dreptatea este folosul celui mai tare. Ce anume, Thrasymachos, vrei să zici ? Nu cumva cam așa : dacă lui Pulydamas[24] pancratiastul, care e mai tare decît noi, îi este de folos carnea de vită pentru trupul său, atunci și nouă, ce d
sîntem mai slabi ca el, ne este de folos această hrană și, în același timp, lucrul e și drept ?"

„Îngrozitor mai ești, Socrate ! — vorbi el. Intervii în așa fel, încît să prăpădești de tot ideea !"

„Ba deloc, preabunule ! Exprimă doar mai clar ce vrei să zici !"

„Oare nu știi că, dintre cetăți, unele sînt conduse de către tirani, altele sînt democrații și altele aristocrații ?"

„Cum de nu ?"

„Oare nu stăpînirea are puterea în fiecare cetate ?"

„Ba da."

„Fiecare stăpînire legiuiește potrivit cu folosul e
propriu : democrația face legi democratice, tirania — tiranice și celelalte tot așa. Așezînd astfel legile, stăpînirea declară că acest folos propriu este, pentru supuși, dreptatea. Pe cel ce încalcă această dreptate și acest folos îl pedepsește, ca pe unul care a încălcat legile și săvîrșește nedreptăți. Spun, deci, că în orice cetate, dreptatea este același lucru : anume folosul stăpînirii constituite. Or, cum aceasta are puterea, îi 339 a
e vădit celui ce judecă bine că, pretutindeni, dreptatea este același lucru : folosul celui mai tare"[25].

„Acum am înțeles ce vrei să spui — am zis eu. Dar dacă este și adevărat ori nu, aceasta am să încerc să aflu. Așadar, Thrasymachos, și tu ai afirmat că dreptatea este folositorul — deși pe mine m-ai oprit să spun așa ceva. Adaugi însă și pe acest «al celui mai tare»."

„Probabil — zise — că este o mică adăugire."

„Mică sau mare, nu este încă limpede. Dar că b
trebuie cercetat dacă este adevărat ceea ce spui, asta da, e limpede ! Trebuie deci cercetat de vreme ce și eu accept că dreptatea este ceva folositor, numai că tu adaugi că ea este folosul celui mai tare, ceea ce eu încă nu știu."

„Cercetează!"

„Aşa voi face! Dar spune-mi: nu afirmi tu că este drept să se dea ascultare conducătorilor?"

„Ba da."

c „Dar oare conducătorii sînt infailibili în fiecare dintre cetăţile lor, sau este cu putinţă să şi greşească?"

„Desigur că pot şi greşi."

„Aşadar, apucîndu-se ei să dea legi, unii legiferează bine, alţii nu?"

„Aşa cred."

„A legifera bine înseamnă a da legi folositoare lor înşişi, iar a legifera prost — a da legi nefolositoare. Nu-i aşa?"

„Ba da, aşa-i."

„Dar ceea ce ei legiferează trebuie să fie împlinit de către supuşi şi aceasta este drept?"

„Cum de nu?"

d „Atunci, precum spui, drept nu este doar să faci ceea ce este folositor celui mai tare, ci şi invers, să faci şi ceea ce nu este folositor."

„Cum aşa?" — spuse el.

„Tu o spui, pe cît cred. Dar să luăm aminte: nu ne-am înţeles că cei ce conduc, impunînd supuşilor ce să facă, uneori calcă alături de ce este de mai mare folos lor înşişi? Pe de altă parte, afirmi că este drept ca supuşii să împlinească ceea ce stăpînii le impun. Nu ne-am înţeles astfel?"

„Cred că da" — răspunse el.

e „Ai în vedere atunci — am spus — învoiala noastră, cum că e drept şi ca stăpînii şi cei puternici să facă lucruri nefolositoare; aceasta, atunci cînd stăpînii, fără voie, poruncesc lucruri rele lor înşişi. Căci afirmi, pe de altă parte, că este drept ca supuşii să împlinească ceea ce ei au poruncit! Atunci, o preaînţeleptule Thrasymachos, oare nu se întîmplă neapărat să fie drept şi a face pe dos decît susţii tu? Căci iată, supuşilor li se porunceşte să împlinească ceea ce este nefolositor celui mai tare!"

340 a „Ba da, Socrate, aşa e şi încă cît se poate de limpede!" — interveni Polemarchos.

„Mai ales dacă vii şi tu să întăreşti spusa!" — vorbi Cleitophon.

„De ce ar mai fi nevoie s-o întăresc eu? Thrasymachos însuşi este de acord că cei ce conduc poruncesc uneori lucruri dăunătoare lor înşişi şi că, pe de altă parte, pentru supuşi este drept să împlinească acestea."

„Ceea ce *se cere* de către stăpîn, Polemarchos, — aceasta a stabilit Thrasymachos ca fiind drept."

„Şi a mai stabilit că este drept folosul celui mai tare, Cleitophon. Acceptînd ambele aserţiuni, a fost de acord că uneori cei mai puternici poruncesc supuşilor lucruri nefolositoare lor înşişi. Or, din toate aceste premise acceptate, întru nimic nu rezultă că drept ar fi mai degrabă folosul celui mai tare, decît ceea ce nu-i e de folos."

„Thrasymachos — vorbi Cleitophon — a socotit folosul celui mai tare ceea ce *pare* astfel celui mai puternic[26]. Acest lucru trebuie îndeplinit de către supuşi şi a stabilit că *aceasta* este dreptatea."

„Dar nu a grăit astfel!" — zise Polemarchos.

„Nu-i nimic, Polemarchos — am spus eu. Dacă acum Thrasymachos vrea să spună aşa ceva, să-i acceptăm aceste opinii. Spune, Thrasymachos, oare aceasta ai vrut să spui, anume că e drept ceea ce *pare* folositor celui mai tare, fie că ar fi, fie că n-ar fi folositor? Aşa să afirmăm că vezi tu lucrurile?"

„Ba, cîtuşi de puţin — răspunse el. Crezi că eu îl numesc «mai tare» pe cel ce greşeşte, atunci cînd greşeşte?"

„Bine, dar credeam că tocmai aceasta spui — am zis eu — atunci cînd admiţi că cîrmuitorii nu sînt infailibili şi pot şi greşi."

„Mare răstălmăcitor[27] mai eşti, Socrate! Oare tu numeşti medic pe cel ce dă greş în cazul celor suferinzi, chiar în raport cu acest eşec? Sau numeşti socotitor pe cel ce ar da greş la socoteli, tocmai atunci cînd ar greşi şi în raport cu această greşeală? De spus, desigur, aşa spunem, că medicul, socotitorul, la fel, grămăticul au greşit. Dar fiecare dintre aceştia, în măsura în care rămîne ceea ce îl arată numele, nu greşeşte niciodată. Încît, dacă e să vorbim precis —

de vreme ce și tu pretinzi exactitatea — nici unul dintre specialiști nu greșește. Căci doar în lipsa științei sale dă greș cel ce greșește, într-un moment cînd nu este specialist. Astfel că nici un specialist, nici un om iscusit sau stăpîn /pe ceva/ nu greșește atunci cînd ar fi stăpîn. Firește, oricine ar putea zice că medicul sau stăpînul au greșit. Așa ceva m-a făcut și pe mine să-ți răspund în acest fel. Dar, riguros vorbind, un lucru este adevărat: că stăpînul, cel ce conduce, în mă-
341 a sura în care este stăpîn, nu greșește și că el, negreșind, impune lucrul cel mai bun sieși, care trebuie îndeplinit de către supus, încît spun și acum ceea ce am spus la început, că dreptatea este folosul celui mai tare"[28].

„Bine, — am zis eu — ți se pare, Thrasymachos, că răstălmăcesc?"

„Exact."

„Crezi, așadar, că eu, spre a-ți întinde curse și a-ți răstălmăci cuvintele, te întreb așa cum te-am întrebat?"

„Știu bine că așa e! Dar n-o să-ți mai meargă!
b N-ai să mai poți răstălmăci nimic fără să bag de seamă și nici pe față nu vei mai putea să silnicești mersul discuției!"

„Dar nici nu m-aș apuca de așa ceva, o preafericitule! Însă ca să nu mai pățim iarăși ceva asemănător, hotărăște dacă, vorbind despre cîrmuitor și despre cel puternic, ai în vedere înțelesul obișnuit al cuvintelor, sau dai acestora un înțeles precis, cum spuneai adineaori — e vorba despre omul al cărui folos, ca al unuia mai tare, va fi drept să fie îndeplinit de către supus."

„Am în vedere — răspunse — pe cîrmuitorul în înțelesul precis al cuvîntului. Aici să mai răstălmăcești și să mai întorci cuvintele, dacă poți! Dar n-o să ți-o îngădui — și, dealtfel, nici n-ai putea!"

c „Crezi că sînt într-atît de nebun încît să încerc să bărbieresc un leu sau să-l răstălmăcesc pe Thrasymachos?"

„Și totuși, deși nimic nu ești, ai încercat."

„Bine, gata, gata! — am spus eu. Zii mai bine, oare ce este medicul în sensul precis al cuvîntului pe care l-ai avut în vedere, un om de afaceri sau un

îngrijitor al celor suferinzi? Referă-te la cel care este cu adevărat medic."

,,Un îngrijitor al suferinzilor" — răspunse.

,,Dar ce spui despre căpitan? Adevăratul căpitan este un şef peste marinari sau un marinar?"

,,Un şef peste marinari."

,,Nu trebuie deci luat în seamă că el navighează pe d
mare şi nici nu trebuie să fie numit marinar. Căci el nu este numit căpitan din pricină că ar naviga, ci din pricina meseriei sale, de cîrmuitor al navigatorilor."

,,Adevărat" — zise.

,,Oare nu există ceva folositor pentru fiecare dintre aceştia?"

,,Desigur."

,,Dar oare nu acesta este rostul firesc al fiecărei arte — să caute şi să scoată folosul pentru fiecare?"

,,Acesta îi este rostul" — răspunse el.

,,Dar oare există vreun alt folos, pentru fiecare artă, decît acela de a ajunge cît de desăvîrşită cu putinţă?"

,,Cum adică?" e

,,Uite, dacă m-ai întreba: este destul pentru trup să fie trup sau mai are nevoie de încă ceva? Aş răspunde: desigur că are nevoie. Tocmai de aceea a fost descoperită arta medicală, fiindcă trupul are cusururi şi nu-i este destul că este trup. Or, arta medicală este menită tocmai să aducă folos trupului. Ţi se pare corect ceea ce spun, ori nu?"

,,Corect" — vorbi el.

,,Ei bine, oare medicina însăşi are vreun cusur? 342 a
Sau există altă artă care să aibă nevoie de vreo virtute /suplimentară/? După cum ochii au nevoie de văz şi urechile de auz, iar, de aceea, pentru ele, se face resimţită nevoia unei arte care să cerceteze şi să le aducă folosul. Aşadar, /în acelaşi fel/, în arta însăşi ar exista o insuficienţă şi fiecare artă ar avea nevoie de o alta care să caute folosul pentru prima, iar acesteia, care caută, îi este şi ei necesară o a treia care să facă acelaşi lucru şi aceasta, tot aşa, la nesfîrşit? Sau fiecare artă îşi caută sieşi folosul? Sau, în sfîrşit o artă nu are nevoie nici de sine, nici de altă artă pentru a căuta ceea ce foloseşte insuficienţei sale? Căci — în această ipoteză — nu există nici o insufi-

cienţă sau lipsă în vreo artă şi nici nu se cade ca vreo artă să caute folosul pentru altceva decît pentru lucrul care constituie obiectul ei. Ea însăşi este nevătămată şi perfectă, cînd este aplicată în mod propriu, atîta vreme cît ar rămîne, fiecare, întru totul şi cu precizie, ceea ce este[29]. Examinează la modul acela riguros. Cum stau lucrurile, aşa sau altminteri?"

„Cred că în acest din urmă fel" — spuse.

c „Aşadar medicina nu caută folosul medicinii, ci pe cel al trupului."

„Da."

„Nici arta creşterii cailor pe cel al artei creşterii cailor, ci pe cel al cailor. Şi nici vreo altă artă nu-l caută pe al său propriu — n-are nevoie de aşa ceva — ci caută folosul obiectului asupra căruia se aplică."

„Aşa s-ar zice" — făcu el.

„Însă, Thrasymachos, artele stăpînesc şi domnesc peste lucrul asupra căruia ele se aplică."

A încuviinţat, deşi cu mare greutate.

„Nici o cunoştinţă şi artă, dar, nu are în vedere şi nici nu prescrie folosul celui mai puternic, ci folosul d celui mai slab şi aflat sub dominaţia sa."

Pînă la urmă a acceptat şi această concluzie, deşi încerca să se împotrivească. După ce a acceptat-o totuşi, am zis:

„În ultimă instanţă, nici un medic, pe cît este el medic, nu are în vedere folosul medicului, ci pe cel al bolnavului. Căci s-a convenit că un medic, în sensul precis al cuvîntului, stăpîneşte peste trupuri, nefiind nicidecum un om de afaceri. Sau nu s-a convenit?"

A încuviinţat.

„Dar nu este şi căpitanul, în sensul precis al cuvîntului, şef al marinarilor şi nu un marinar?"

e „S-a admis."

„Atunci un atare căpitan şi şef nu va urmări şi nu va prescrie folosul unui căpitan, ci pe cel al marinarului şi al celui supus."

A încuviinţat cu greu.

„Aşadar, Thrasymachos, nimeni aflat în vreo dregătorie, pe cît stăpîneşte şi are putere, nu are în vedere şi nu prescrie folosul propriu, ci pe cel al supu-

sului, în folosul căruia el ar acționa. Doar către acesta privind și cu gîndul doar la ceea ce este acestuia folositor și cuvenit, spune el cîte spune și face cîte face”[30].

Cînd am ajuns în acel punct al discuției și devenise limpede pentru toți că discuția despre dreptate se 343 a
deplasase către contrariul tezei inițiale, Thrasymachos, în loc să răspundă, vorbi:

„Spune-mi, Socrate, tu ai avut doică?”

„Ce-i cu asta? — am zis. Oare n-ar fi trebuit mai degrabă să răspunzi decît să întrebi?”

„Fiindcă nu te-a băgat în seamă cînd aveai guturai și nu ți-a șters nasul cînd aveai nevoie, așa că tu n-ai ajuns să cunoști ce va să zică păstorul și oile.”

„Și ce anume?” — am întrebat eu.

„Fiindcă crezi că păstorii sau văcarii au în vedere b
binele oilor și al vitelor și că le îngrașă și le îngrijesc cu gîndul la altceva decît la binele stăpînilor și al lor înșiși. La fel, crezi că stăpînitorii cetăților, cei care cu adevărat sînt stăpînitori, se comportă altfel față de supuși decît o face păstorul față de oi? Crezi că c
la altceva țintesc ei zi și noapte, decît de unde să tragă ei înșiși vreun folos? Și atît de avansat ești în a ști ceea ce înseamnă drept, dreptate, ca și nedrept și nedreptate, încît ignori faptul că dreptatea și dreptul sînt, în fapt, bunul altuia — anume folosul celui mai tare și al cîrmuitorului, și că doar paguba este proprie supusului și celui ce slujește! Iar nedreptatea, invers: ea îi subjugă pe cei cu adevărat naivi și pe drepți, iar supușii împlinesc folosul aceluia care este mai tare și îl fac fericit, slujindu-l pe el, dar cîtuși de puțin pe ei. Lucrurile trebuie astfel privite, naiv d
peste poate ce ești, Socrate, anume că omul drept, pretutindeni, e dezavantajat față de cel nedrept. Mai întîi, în cazul contractelor oamenilor unii cu ceilalți, nicăieri nu l-ai afla pe omul drept avînd, la sfîrșit, mai mult decît cel nedrept, ci, dimpotrivă, mai puțin. Apoi, în chestiunile obștești, cînd e vorba de impozite, omul drept plătește mai mult decît cel nedrept, chiar dacă au averi egale. Cînd este vorba de venituri, primul nu profită deloc, al doilea — o groază. Iar cînd și unul și altul ar deține vreo magistratură, omului e

drept, chiar dacă nu are altă pagubă, îi merg mai
rău treburile casei din pricina neglijării lor, iar de la
obște n-are nici un cîștig, fiindcă e om drept. De ase-
menea, ajunge nesuferit rudelor și cunoștințelor, ne-
voind ca, ocolind dreptatea, să-i servească. Pentru cel
nedrept — dimpotrivă: am în vedere pe cel despre
344 a care vorbeam adineaori, cel care poate să acapareze
mai mult. Pe acesta urmărește-l, dacă vrei să judeci,
cu cît mai profitabil este pentru sine să fii nedrept
decît drept. Cel mai repede cu putință vei afla adevă-
rul, dacă vei avea în vedere nedreptatea desăvîrșită,
anume, cea care pe omul nedrept îl face cel mai fericit,
iar pe nedreptățiți și pe cei care nu vor să săvîrșească
nedreptăți — cei mai nenorociți[31]. Mă refer la tiranie,
care nu cu picătura pune mîna, pe ascuns sau cu de-a
sila, pe bunul străin, pe cele sfinte, pe proprietățile
private sau publice, ci cu toptanul. Cînd cineva co-
b mite pe față vreo nedreptate în vreunul dintre aceste
locuri, e pedepsit și capătă cele mai aspre ocări:
profanator, înrobitor, spărgător, pungaș și hoț —
așa se cheamă după caz, cei ce făptuiesc asemenea
răutăți. Dar cînd cineva, pe lîngă averile cetățenilor,
îi înrobește pînă și pe aceștia înșiși, este denumit nu
cu acele nume de rușine, ci fericit și norocit, nu numai
de către cetățenii înșiși, ci și de către alții, cîți află
c că a făptuit nedreptatea în întregul ei. Căci oamenii
ocărăsc nedreptatea fiindcă se tem nu să o facă, ci
să o îndure. Astfel, Socrate, nedreptatea este mai
puternică, mai potrivită omului liber și stăpînului
decît dreptatea, atunci cînd devine îndeajuns de ma-
re, și — cum am spus de la început — dreptatea
este folosul celui mai puternic, în timp ce nedrepta-
tea înseamnă profit și folos pentru sine însuși."
d Grăind acestea, Thrasymachos își pusese în gînd
să plece, după ce, precum un băieș, revărsase asupra
urechilor noastre potop de vorbe. Numai că cei de
față nu i-au îngăduit-o, ci l-au silit să rămînă și să
dea seamă de cele spuse. Eu însumi l-am rugat stă-
ruitor, spunînd:
„Teribil Thrasymachos, după ce ne-ai aruncat
asemenea cuvîntare, îți pui în gînd să pleci, înainte de
a ne învăța sau de a învăța tu însuți dacă lucrurile stau

așa sau altfel? Ori crezi că e puțin lucru a căuta să e
hotărnicești întregul curs al vieții și felul cum am
putea, fiecare dintre noi, duce traiul cel mai folositor?"

„Văd eu lucrurile într-altfel?" — vorbi Thrasymachos.

„S-ar zice — am spus eu — că nu te sinchisești
deloc de noi și nici nu-ți pasă dacă vom trăi mai rău
ori mai bine, neștiutori cum sîntem ai lucrului pe care
tu afirmi că-l cunoști. Haide, prietene, lămurește-ne!
Nu-ți va ședea rău dacă vei face un bine atîtora. Eu 345 a
unul am să-ți spun cum văd eu lucrurile, anume că nu
cred și nu socot nedreptatea mai profitabilă decît
dreptatea, chiar dacă cineva ar îngădui-o pe prima,
lăsîndu-te să faci tot ceea ce vrei. Ci, preabunule, fie
omul nedrept în stare să facă nedreptăți pe ascuns
sau cu forța, totuși el nu mă convinge că există ceva
mai profitabil decît dreptatea. Și nu numai eu, dar
probabil că și alții dintre noi au simțit la fel. Așadar, b
convinge-ne, fericitule, îndestulător, că nu judecăm
cum trebuie, socotind dreptatea mai vrednică decît
nedreptatea."

„Și cum să te conving? — zise el. Dacă nu te-au
convins spusele mele de adineaori, ce să-ți mai fac? Sau
cumva să mă strecor cu vorbele în sufletul tău?"

„Deloc, pe Zeus! — am spus eu. Dar mai întîi, fii
consecvent cu ceea ce afirmi sau dacă schimbi ceva,
schimbă pe față și nu ne amăgi. Însă vezi tu, Thrasymachos,
(revin la cele spuse mai înainte) tu l-ai definit
întîi pe cel cu adevărat medic, dar acum nu te-ai c
gîndit că ar trebui să respecți cu strictețe noțiunea
celui cu adevărat păstor. Tu socotești că acesta
îngrașă oile, în calitate de păstor, avînd în vedere,
nu binele oilor, ci ospățul, întocmai ca unul ce urmează
să stea la un chiolhan și să benchetuiască. Sau
crezi că el se gîndește să le vîndă, purtîndu-se ca un
om de afaceri și nu ca un păstor. Or, îndeletnicirea
de păstor nu se preocupă de altceva decît de obiectul d
ei, încercînd să aducă asupra acestuia cît mai mult
bine. (Căci propriile sale elemente au fost deja îndeajuns
pregătite, pentru ca ea să fie foarte bună, atîta
vreme cît nu i-ar lipsi nimic din calitatea de artă a

păstoritului). Astfel, gîndeam eu, e necesar acum să cădem de acord că orice stăpînire, în măsura în care este stăpînire, urmărește cel mai mare bine pentru nimeni altcineva decît pentru cel care îi este supus sub îngrijire, și aceasta, deopotrivă în viața publică,
e cît și în cea privată. Tu însă îți închipui că, în cetăți, cîrmuitorii, cei cu adevărat cîrmuitori, conduc de bunăvoie?"

„Nu că îmi închipui, — răspunse el — ci știu bine că așa e."

„Dar, Thrasymachos, oare nu ai în vedere că nimeni, în nici o situație, nu voiește să aibă vreo slujbă, vreo dregătorie de bunăvoie, ci toți pretind o simbrie, înțelegînd prin aceasta că nu vor avea, ei înșiși, vreun folos de pe urma dregătoriei, ci doar cei supuși
346 a și conduși? Spune-mi atît: oare nu afirmăm că fiecare artă, în parte, este distinctă prin aceea că are o capacitate diferită? Răspunde, fericitule, nu altfel decît crezi, pentru ca să ajungem undeva!"

„Ba da, — zise — e așa cum spui."

„Dar oare nu cumva ne aduce fiecare artă un folos ce-i este propriu și care nu este comun și altora? De exemplu, medicina aduce sănătate, arta de a cîrmui nava — izbăvirea în navigație și celelalte tot așa?"

„Ba da."

b „Dar nu aduce arta de a obține cîștig un cîștig?[32] Căci aceasta este capacitatea sa. Ori socotești tu ca fiind același lucru medicina și cîrmuirea navelor? Sau, dacă ai dori să faci distincții precise, așa cum ai presupus, nu ai denumi, cîtuși de puțin, arta cîrmuirii navei, medicină, dacă cineva, conducînd o navă, se însănătoșește, din pricină că îi folosește navigația pe mare?"

„Nu, deloc."

„Și nici arta de a obține cîștig n-ai numi-o medicină, dacă cineva s-ar însănătoși cîștigînd bani?"

„Nici."

„Dar ai numi oare medicina artă de a obține cîștig, dacă cineva ar vindeca pe bani?"

c A negat.

„Dar nu am acceptat că există un folos propriu fiecărei arte?"

„Fie."

„Deci oricare ar fi folosul comun pe care îl au toți practicanții unei arte, este clar că, atunci cînd au parte, în comun, de același folos, de pe urma acestuia au de cîștigat."

„Pare-se."

„Afirmăm însă că practicanții unei arte, dorind să obțină cîștig, îl obțin deoarece sînt părtași la arta de a obține cîștig."

A încuviințat cu greutate.

„Așadar, acest folos, dobîndirea cîștigului, nu d
ajunge la fiecare practicant al unei arte, ca provenind de la propria sa artă, ci, dacă este cazul să cercetăm cu rigoare, medicina, de partea ei, aduce sănătate, arta cîștigului — cîștig. Iarăși, arhitectura face case, arta cîștigului urmînd-o, face bani ; și toate celelalte arte la fel : fiecare își face lucrul său și aduce folos lucrului care îi formează obiectul. Dar dacă exercitarea vreunei arte, în sine, nu aduce cîștig, este cu putință ca practicantul artei să aibă folos de pe urma artei sale?"

„Nu s-ar zice" — răspunse.

„Totuși, oare el nu aduce altuia folos, chiar atunci e
cînd lucrează pe gratis?"

„Cred că da."

„Iată, Thrasymachos, e limpede că nici o artă și nici o dregătorie nu-și pregătește sieși folosul, ci, precum de mult am spus-o, îl pregătește și îl rînduiește celui cîrmuit, avînd în vedere folosul supusului care e mai slab și nu al celui mai tare. De aceea, dragă Thrasymachos, am afirmat deja că nimeni nu vrea să cîrmuiască de bunăvoie sau să aibă vreo dregătorie și să îndrepte necazuri străine, ci el cere o simbrie.
Aceasta, deoarece cel ce urmează să practice cum se 347 a
cuvine o artă nu-și pregătește și nu-și prescrie niciodată sieși binele (dacă face prescripții în conformitate cu arta respectivă), ci doar celui supus /acelei arte/. Iată de ce, se pare, trebuie dată o răsplată celor pe care voiești să-i faci să cîrmuiască, adică, fie bani, fie cinstiri, fie o pedeapsă dacă nu vor să primească dregătoria."

,,Ce spui, Socrate? — interveni Glaucon. Primele două feluri de răsplată le cunosc; dar n-am priceput de ce așezi pedeapsa printre răsplăți și despre care anume este vorba."

,,Înseamnă — am zis eu — că nu înțelegi care este răsplata celor mai buni, din pricina căreia cîrmuiesc oamenii cei mai vrednici, cînd este cazul ca ei să cîrmuiască. Sau oare nu știi că iubirea
b de cinstiri și cea de bani sînt socotite a fi de ocară și chiar sînt?"

,,Ba da, știu" — spuse.

,,Din această pricină, cei buni nu vor să cîrmuiască nici pentru cinstiri, nici pentru bani. Căci ei nu vor să fie numiți «mercenari» în cazul cînd ar obține pe față simbria pentru dregătoria lor, și nici să fie numiți «hoți», în cazul că ar obține-o pe furiș, de pe urma dregătoriei. Și nici pentru cinstiri nu vor să cîrmuiască, căci ei nu le iubesc. Trebuie, așadar, neapărat, să li se dea o pedeapsă, dacă se cere ca
c ei să voiască a cîrmui. De aici provine și faptul că se socotește ceva rușinos să sari la guvernare de bunăvoie și să nu te lași silit. Or, cea mai mare pedeapsă este să fii condus de către unul mai rău, dacă n-ai vrea tu să cîrmuiești. De aceasta se tem, cred, cei de ispravă, atunci cînd cîrmuiesc și în această situație apucă ei frînele puterii, nu ca unii ce s-ar îndrepta spre vreun bine sau ce ar urma să o ducă bine
d avînd-o, ci o fac siliți, fiindcă nu au pe alții mai buni decît ei, sau măcar pe potrivă, cărora să le încredințeze puterea. Iar într-o cetate de oameni de ispravă, dacă ar exista așa ceva, există riscul ca oamenii să se lupte între ei să scape de dregătorii, așa cum, la noi, ci se luptă să le aibă. Acolo ar fi pe deplin limpede că, în fapt, adevăratul cîrmuitor nu se ivește pentru a avea în vedere propriul folos, ci pe cel al supusului[33]. Încît, oricine cunoaște aceasta, ar prefera să capete din partea altuia folos, decît să fie el folositor altuia. Așadar, eu nu cad defel
e la învoială cu Thrasymachos asupra acestui lucru, cum că dreptatea este folosul celui mai tare. Dar acest punct îl vom mai cerceta[34]. Acum mi se pare mai însemnat altceva din ceea ce spune Thra-

symachos, anume că viaţa omului nedrept este mai bună decît cea a omului drept. Tu, Glaucon, pe care anume o alegi dintre aceste vieţi şi care dintre opinii ţi se pare mai aproape de adevăr?"

„Eu unul — că viaţa omului drept e mai avantajoasă!"

„Ai auzit, însă — am zis — cîte bunătăţi a 348 a
descris Thrasymachos adineaori ca fiind proprii vieţii omului nedrept?"

„Am auzit — răspunse el — dar nu m-a convins."

„Voieşti să-l convingem atunci, dacă am putea afla cumva vreo dezlegare, că nu are dreptate?"

„Cum să nu voiesc?"

„Dacă însă, — am vorbit — opunîndu-ne, vom alătura un discurs discursului său, înşirînd cîte bunătăţi aduce faptul de a fi drept, iar el va răspunde cu un alt discurs, iar noi, iarăşi, cu un altul, va fi nevoie să se tot numere şi să se tot măsoare calităţile, cîte anume fiecare dintre noi înfăţişăm în b
discursurile respective; or, pentru aceasta vom avea nevoie de judecători care să decidă[35]. Dar dacă, la fel ca pînă acum, vom cerceta punîndu-ne în acord unii cu alţii /pentru fiecare punct/, vom fi noi înşine, deopotrivă, şi judecători şi vorbitori."

„Chiar aşa" — spuse el.

„Care dintre aceste două căi ţi-este pe plac?"

„Cea de-a doua" — răspunse.

„Haide atunci, Thrasymachos, răspunde-ne, luînd-o de la început! Susţii că suprema nedreptate este mai profitabilă decît dreptatea supremă?"

„Chiar aşa susţin şi din ce pricină, am mai spus-o." c

„Cum vine asta însă? Pe una dintre cele două o numeşti virtute, iar pe cealaltă un defect?"

„Cum să nu?"

„Nu socoţi deci dreptatea o virtute şi nedreptatea un defect?"

„Firesc ar mai fi, scumpule, cînd zic că nedreptatea foloseşte, iar dreptatea — nu!"

„Dar cum atunci?"

„Pe dos!" — spuse.

„Adică socoţi dreptatea un defect?"

„Nu, ci doar o nobilă neghiobie."

„Iar nedreptatea o socoteşti un defect de caracter ?"

d „Nu, o consider iscusinţă" — răspunse el.

„Aşadar, oamenii nedrepţi îţi par a fi deştepţi şi de ispravă ?"

„Doar cei desăvîrşiţi în putinţa de a face nedreptăţi, cei care pot să-şi supună cetăţi şi noroade. Tu crezi că eu îi am în vedere, pesemne, pe cei care taie pungile cu bani ! Totuşi, şi aceasta e de folos, dacă este cu putinţă ca fapta să rămînă ascunsă. Dar despre aşa ceva nu merită să lungim vorba, ceea ce nu e cazul cu cele pomenite adineaori"[36].

e „Nu-mi scapă ce vrei să zici — am spus eu — numai că m-am mirat că aşezi nedreptatea de partea virtuţii şi a iscusinţei, iar dreptatea de partea cealaltă."

„Chiar aşa fac."

„E mai tare poziţia ta de acum, prietene, şi nu e defel lesne să vii cu ceva împotrivă. Căci dacă, socotind că nedreptatea este profitabilă, ai fi admis, totuşi, că ea este un defect sau o urîciune, după cum zic unii, s-ar fi putut spune ceva contra, cu argumente ce urmează ideile îndeobşte admise. Dar, fapt este că tu pretinzi că nedreptatea este ceva frumos şi puternic şi îi adaugi şi alte însuşiri asemănătoare, pe
349 a care noi le aşezăm de partea dreptăţii ; aceasta, deoarece ai cutezat să pui nedreptatea de partea virtuţii şi a iscusinţei."

„Ghiceşti cum nu se poate mai exact."

„Şi totuşi, nu trebuie să şovăim a străbate pe deplin, cu mintea, obiectul cercetării noastre, pînă cînd am să-mi dau seama că vorbele tale răspund gîndurilor tale. Căci mi se pare, Thrasymachos, că tu nu îţi rîzi defel, ci că spui părerea ta despre adevăr."

„Ce deosebire este pentru tine, dacă aşa cred sau nu ? Nu oare spusa e cea care trebuie respinsă ?"

b „Nu-i nici o deosebire — am zis. Încearcă, însă, în continuare, să răspunzi. Ţi se pare că un om drept ar vrea să aibă mai mult decît alt om drept ?"[37].

„Cîtuşi de puţin — veni el cu răspunsul — căci altminteri nu ar fi un om bine crescut şi nătîng, cum este.”

„Dar oare ar voi să-şi afirme, în dreptate, superioritatea faţă de o faptă dreaptă?”

„Nici” — zise.

„Dar oare omul drept s-ar gîndi să-l întreacă pe cel nedrept, socotind totodată că aceasta e ceva drept, ori n-ar socoti astfel?”

„Aşa ar socoti şi aşa ar gîndi, numai că n-ar izbuti să aibă mai mult.”

„Nu aceasta întreb — am spus eu — ci dacă e adevărat că omul drept nu socoteşte cuvenit şi nu vrea să aibă mai mult decît cel drept. Sau vrea să aibă mai mult decît cel nedrept?” c

„Da, a doua alternativă este justă.”

„Dar cum stau lucrurile cu omul nedrept? Oare ar socoti nimerit să aibă o parte mai mare decît omul drept şi să treacă peste fapta dreaptă?”

„Cum de n-ar gîndi astfel cel ce socoteşte nimerit să aibă parte de mai mult decît toţi!” — răspunse el.

„Prin urmare, omul nedrept va încerca să aibă parte de mai mult şi decît omul nedrept şi să întreacă o faptă nedreaptă, ca să ia mai mult decît toţi.”

„Aşa stau lucrurile.”

„Atunci să spunem aşa: omul drept nu vrea să-l întreacă pe cel asemenea lui, ci doar pe cel neasemenea. Omul nedrept vrea să-l întreacă atît pe cel asemenea, cît şi pe cel neasemenea.”

„Perfect ai grăit” — zise. d

„Însă omul nedrept este iscusit şi de ispravă, în timp ce omul drept nici una nici cealaltă” — am spus eu.

„Şi aceasta este bine grăit.”

„Oare — am zis — nu seamănă omul nedrept cu unul iscusit şi de ispravă, pe cîtă vreme omul drept este fără asemănare cu aceştia?”

„Cum de n-ar semăna cel care este astfel şi cum să le semene celălalt?”

„În regulă. Fiecare din cei doi este precum cei cu care seamănă, nu?”

„Ei bine, şi?” — făcu el.

„Bine, Thrasymachos! Există un anume om
e pe care îl numești muzician și altul pe care îl numești nemuzician?"

„Desigur."

„Pe care îl numești iscusit și pe care nu?"

„Pe muzician îl numesc iscusit, pe nemuzician — — lipsit de iscusință."

„Dar nu cumva îl numești «om de ispravă» acolo unde este iscusit, iar pe celălalt îl numești «bun de nimic» acolo unde nu este iscusit?"

„Da."

„Nu stau lucrurile la fel și cu medicul?"

„Ba da, la fel."

„Ți se pare cumva, preabunul meu, că vreun muzician, cîntînd la liră, va voi să fie mai presus decît alt muzician în privința întinderii sau destinderii strunelor, sau s-ar gîndi să-l întreacă?"[38].

„Nu."

„Dar ar vrea să fie mai presus de unul nepriceput la muzică?"

„Ar fi necesar" — zise.

350 a „Dar medicul? Ar voi acesta să întreacă pe alt medic în privința mîncării sau băuturii, să-l întreacă pe el, cît și fapta lui medicală?"

„Defel".

„Dar pe unul ce nu este medic?"

„De bunăseamă."

„Examinează, deci, în legătură cu orice știință și neștiință, dacă cineva care știe ar voi să ia pentru sine mai mult decît are un altul care știe, sau ar voi să facă, sau să spună mai mult, ori, dacă dimpotrivă, n-ar voi să aibă tot atîta cît cel pe potriva sa în privința aceleiași făptuiri."

„Cu necesitate, cea de-a doua posibilitate este adevărată."

b „Dar ce spui despre neștiutor? Oare n-ar voi să aibă mai mult, atît față de cel care știe, cît și față de cel care nu știe?"

„Probabil că da."

„Dar cel ce știe este iscusit?"

„Este."

„Cel ce este iscusit este și de ispravă?"

„Este."

„Deci omul iscusit şi de ispravă nu va voi să aibă parte de mai mult decît cel asemenea lui, dar va voi să-l întreacă pe cel ce nu-i seamănă şi este opusul său."

„Aşa se pare."

„În schimb omul de nimic şi neştiutor va voi să-l întreacă şi pe cel asemenea lui, dar şi pe cel ce nu-i seamănă."

„Pare-se."

„Dar, Thrasymachos, nu vrea omul nostru nedrept să aibă mai mult, deopotrivă decît cel neasemenea, dar şi decît cel asemenea lui? Nu aşa spuneai?"

„Ba aşa."

„Pe cîtă vreme omul drept nu va voi să aibă c
mai mult decît cel asemenea sieşi, ci decît cel neasemenea."

„Da."

„Omul drept seamănă aşadar cu cel iscusit şi de ispravă, iar cel nedrept cu omul de nimic şi neştiutor."

„Zice-se."

„Dar am admis că fiecare dintre cei doi este întocmai cu cel cu care seamănă."

„Am admis."

„Atunci omul drept ne-a apărut ca fiind de ispravă şi iscusit, în timp ce omul nedrept — ignorant şi bun de nimic."

Thrasymachos a fost de acord cu toate acestea, dar nu aşa uşor cum povestesc eu acum, ci silit şi cu greu; era uimitor să vezi cît năduşise — bineînţeles, era şi vară. Atunci l-am văzut întîia oară pe d
Thrasymachos roşind — mai înainte nu se pomenise aşa ceva!

După ce ne-am înţeles că dreptatea este o virtute şi o iscusinţă, iar nedreptatea — un cusur şi o neştiinţă, am zis:

„Bun, cu acestea aşa fie! Dar am spus şi că nedreptatea este ceva plin de putere. Sau nu-ţi aminteşti, Thrasymachos?"

„Îmi amintesc — răspunse el. Numai că nu-mi este pe plac nici ceea ce afirmi tu în momentul

de față și aș avea și eu de zis ceva despre aceste lucruri. Dacă aș vorbi însă, știu bine că m-ai învinui
e că-mi las gura liberă. Sau, deci, îngăduie-mi să spun ceea ce doresc, sau, dacă voiești să întrebi, întreabă. Iar eu îți voi spune «bine, bine», precum babelor care îndrugă basme și voi da din cap că da sau că ba."

„Numai să nu te abați — am zis eu — de la propria-ți părere."

„Asta ca să-ți fac ție pe plac, fiindcă de vorbit, nu mă lași. Ce altceva mai vrei?"

„Nimic, pe Zeus! — am spus eu — ci așa cum ți-este voia, așa să faci. Iar eu voi întreba."

„Întreabă."

351 a „Reiau întrebarea pusă adineaori, ca să cercetăm mai departe chestiunea raportului dintre dreptate și nedreptate. Căci s-a spus că nedreptatea este mai puternică și mai tare decît dreptatea. Acum, dacă este adevărat — am zis eu — că dreptatea este iscusință și virtute, va apărea cu ușurință, presupun, că ea este mai tare decît nedreptatea, de vreme ce aceasta este neștiință. Nimeni n-ar mai putea ignora așa ceva. Eu însă, Thrasymachos, nu doresc să isprăvesc așa simplu, ci doresc să
b cercetez în felul următor: Afirmi că este nedrept și ca o cetate să caute să subjuge alte cetăți fără dreptate și să le înrobească complet și ca ea să stăpînească multe cetăți, după ce le-a înrobit?"[39].

„Cum de nu? — zise el. Iar cea mai de ispravă cetate va făptui cel mai mult aceasta, fiind în chip desăvîrșit nedreaptă."

„Pricep — am spus eu — aceasta era ideea ta. Dar mă gîndesc la următorul lucru: oare o cetate ajunsă mai puternică decît o alta va stăpîni o atare putere fără dreptate, ori, în chip necesar, cu dreptate?"

c „Dacă — răspunse el — așa cum afirmai tu adineaori, dreptatea este iscusință, ea, cetatea, va stăpîni cu dreptate. Dar dacă lucrurile stau precum eu spuneam — fără dreptate."

„Minunat, Thrasymachos! Văd nu numai că dai din cap că da sau că ba, dar și că răspunzi excelent!"

„Îți fac ție plăcerea".

„Bine faci! Mai fă-mi însă încă o plăcere și spune: crezi că, fie o cetate, fie o armată, fie niște bandiți sau hoți, ori vreun neam ar putea să făptuiască ceva cînd se apucă de ceva nedrept laolaltă, dacă și-ar face nedreptăți unul altuia?"

„Nicidecum" — vorbi el. d

„Dar dacă nu și-ar face nedreptăți, nu ar izbuti mai degrabă?"

„Desigur."

„Căci, Thrasymachos, nedreptatea aduce dezbinare, ură și lupte înlăuntru, dreptatea, însă, aduce înțelegere și prietenie. Nu-i așa?"

„Fie și așa — răspunse el — ca să nu mă deosebesc de tine."

„Bine faci, vrednic om! Dar mai spune-mi ceva: dacă aceasta este fapta nedreptății, să producă ură acolo unde ajunge, în cazul cînd ea ar ajunge printre oameni liberi și sclavi, oare nu-i va face să se urască unii pe alții și să se dezbine, neputincioși să realizeze ceva laolaltă?"

„Desigur." e

„Și ce s-ar întîmpla dacă nedreptatea s-ar ivi între doi? Nu se vor învrăjbi ei, nu se vor urî, nu vor fi dușmani unul față de celălalt cît și față de cei drepți?"

„Vor fi."

„Dar dacă, minunat om, nedreptatea ar pătrunde într-o singură persoană, oare își va pierde ea puterea sa, ori fi-va aceasta întrucîtva mai slabă?"

„Ba, deloc mai slabă."

„Așadar, nedreptatea pare să aibă o astfel de putere încît oriunde ar sosi — în vreo cetate, familie sau oaste sau în orice altceva — mai întîi lipsește 352 a
obștea aceea de putința de a face ceva laolaltă, din pricina vrajbei și a deosebirilor și apoi o face să fie dușmană sieși, oricărui potrivnic, cît și omului drept. Nu-i așa?"

„Așa este."

„Iar înstăpînindu-se peste o singură persoană, nedreptatea va face, cred, mereu același lucru pe care este menită să-l facă: mai întîi o va face neputincioasă de acțiune, plină de vrajbă și lipsită

de înțelegere cu sine, apoi dușmană și sieși și celor drepți. Nu?" [40].

„Da."

„Dar și zeii sînt drepți, prietene."

„Să zicem" — răspunse.

„Atunci omul nedrept va fi dușman și zeilor, Thrasymachos, în timp ce omul drept le va fi prieten."

„Ospătează-te, fără teamă, cu dulceața acestor vorbe! — spuse el. Eu unul nu mă voi împotrivi, ca să nu stîrnesc ura celor de față"[41].

„Haide, — am zis eu — fă-mi pe plac și cu ceea ce a rămas din ospăț, răspunzînd ca acum! Oamenii drepți apar, deci, a fi mai iscusiți, mai de ispravă și mai capabili de acțiune, pe cîtă vreme cei nedrepți
c nu sînt în stare să facă ceva laolaltă. (Fără îndoială că nu prea avem dreptate, afirmînd că sînt nedrepți cei care au săvîrșit vreodată ceva strașnic laolaltă. Căci ei nu s-ar fi putut opri în a-și face rău unii altora, dacă ar fi fost cu desăvîrșire nedrepți. Ci, este limpede că exista în ei și o anumită dreptate care îi determina, să nu facă nedreptăți atît lor înșiși, cît și, deopotrivă, celor împotriva cărora se îndreptau. Datorită acestei dreptăți au făcut ei ceea ce au făcut. Or, îndreptîndu-se către facerea de nedreptăți, ei s-au dovedit a fi, sub raportul nedreptății, doar jumătate răi, de vreme ce oamenii pe de-a întregul răi și întru totul nedrepți sînt și pe de-a întregul neputincioși să realizeze ceva.) Așadar, înțeleg că așa sînt toate
d acestea și nu cum ai presupus tu la început. Trebuie însă cercetat dacă oamenii drepți trăiesc mai bine decît cei nedrepți și dacă ei sînt mai fericiți, ceea ce am stabilit mai înainte că este de cercetat. Desigur, aceasta apare ca fiind așa, încă de pe acum, din tot ceea ce am spus pînă aici. Totuși, trebuie cercetat încă mai bine. Căci nu stăm de vorbă nu știu despre ce lucru întîmplător, ci despre felul în care trebuie trăit."

„Cercetează!" — vorbi el.

„Cercetez — am zis. Ia spune-mi: ți se pare că există o acțiune proprie calului?"

e „Da."

„Dar nu socotești ca fiind acțiunea proprie, fie calului, fie oricărui altceva, cea pe care cineva ar putea să o efectueze doar cu acel lucru, fie măcar în felul cel mai bun, cu acel lucru?"

„Nu pricep."

„Iată: poți vedea cu altceva decît cu ochii?"

„Nu."

„Poți să auzi cu altceva decît cu urechile?"

„Deloc."

„Oare nu-i corect să le numim pe acestea acțiuni?"

„Ba da."

„Dar n-ai putea să tai mlădițele de vie cu sabia, 353 a
cu briceagul sau cu multe asemenea scule?"

„Cum de nu?"

„Dar cu nici una dintre acestea nu cred că ai lucra mai bine decît cu cosorul făcut special în acest scop."

„Adevărat."

„Oare nu-i vom încredința cosorului această acțiune de tăiere, /ca fiindu-i proprie/?"

„I-o vom încredința."

„Acum cred că înțelegi mai bine ce întrebam adineaori, cînd cercetam dacă acțiunea proprie fiecărui lucru nu ar fi aceea pe care el, fie singurul, fie mai bine decît toate celelalte, o îndeplinește."

„Da, înțeleg și cred că aceasta este acțiunea proprie b
fiecărui lucru."

„Ei bine, — am zis eu — dar nu ți se pare că există o virtute proprie fiecărui lucru, pentru care a fost stabilită o anumită acțiune proprie? Să revenim la aceleași exemple: Există o acțiune proprie ochilor?"

„Există."

„Dar nu există și o virtute proprie ochilor?"

„Există."

„Dar pentru urechi există o acțiune proprie?"

„Da."

„Dar nu și o virtute?"

„Ba da."

„Cu toate celelalte nu este la fel?"

„La fel."

„Ar putea oare ochii să împlinească acțiunea
c lor proprie, fiind lipsiți de virtutea lor proprie și avînd în locul ei un cusur?"

„Cum așa? Pesemne te referi la orbire și nu la vedere!"

„Aceea /vederea/ este tocmai virtutea lor proprie. Dar nu întreb încă aceasta, ci doar, dacă lucrurile ce au de făcut ceva își fac treaba lor bine cu ajutorul virtuții proprii și rău, datorită unui cusur."

„Adevărat ce spui."

„Dar urechile, lipsite de virtutea lor, oare nu-și vor împlini rău treaba proprie?"

„Desigur."

d „Presupunem pretutindeni același lucru?"

„Așa cred."

„Hai, după aceasta mai cercetează și punctul următor: există vreo acțiune proprie sufletului, pe care nu ai putea-o împlini cu ajutorul nici unui alt lucru, spre pildă: a purta de grijă, a conduce, a chibzui și altele asemenea? Există vreun alt lucru în afară de suflet, căruia să-i putem încredința aceste acțiuni, afirmînd că ele i-ar fi proprii?"

„Nici unuia altul."

„Dar ce spui despre faptul de «a trăi»? Nu vom spune că și el reprezintă o acțiune proprie sufletului?"

„Întru totul."

„Dar oare nu afirmăm că există și o virtute proprie sufletului?"

„Ba da" — răspunse el.

e „Dar oare sufletul, Thrasymachos, își va îndeplini bine acțiunile sale proprii, lipsit de virtutea sa proprie, ori așa ceva este cu neputință?"

„Cu neputință."

„Este necesar deci ca un suflet rău să domnească și să poarte de grijă rău, în timp ce unul bun va face totul bine."

„Necesar."

„Dar nu ne-am învoit că dreptatea este o virtute a sufletului, iar nedreptatea un defect?"

„Ne-am învoit."

„Atunci sufletul drept și omul drept vor trăi bine, pe cîtă vreme cel nedrept — rău"[42].

„Aşa se pare, după cît spui tu."

„Dar cel ce trăieşte bine este fericit şi norocit, cel ce trăieşte rău este nenorocit." 354 a

„Cum de nu?"

„Deci omul drept este fericit, cel nedrept — nenorocit."

„Fie" — răspunse el.

„Dar nu-i de vreun folos să fii nenorocit, în timp ce este de folos să fii fericit."

„Cum de nu?"

„Niciodată, aşadar, o fericitule Thrasymachos, nu va fi nedreptatea mai folositoare decît dreptatea!"

„De praznicul lui Bendis — zise — îţi îngădui, Socrate, părerea asta şi să-ţi fie de bine cu ea la ospăţ!"

„Ospăţul ţie ţi-l datorez, — am zis eu — Thrasymachos, fiindcă te-ai îmblînzit şi ai încetat să te mînii. Şi totuşi din el nu mi-a rămas mare lucru, dar din pricina mea, nu a ta. Ştii cum sînt mîncăii b
care se întind mereu să guste din bucatele ce le trec pe din faţă, înainte de a se bucura cu măsură de felul servit în urmă. Aşa cred că sînt şi eu: înainte de a găsi ceea ce am căutat la început — ce este dreptatea — am părăsit această problemă şi m-am zvîrlit să cercetez în legătură cu acest subiect, dacă ea, dreptatea, este un cusur ori o neştiinţă, ori cumva, mai degrabă, o iscusinţă şi o virtute. Iar mai apoi, venind vorba că nedreptatea ar fi mai folositoare decît dreptatea, nu am fost în stare să mă înfrînez de la această nouă chestiune lăsînd-o pe cea de dinainte, astfel încît, acum, am ajuns ca, din întreaga discuţie, să nu fi aflat nimic. Căci atunci cînd nu ştiu c
ce este dreptatea, cu greu voi afla dacă ea este o virtute ori un defect şi dacă cel ce o are este nenorocit, ori, dimpotrivă, fericit."

6

(Cartea a II-a) A. Grăind eu acestea, mă gîndeam 357 a
să părăsesc discuţia[43]. Dar, pe cît s-a vădit, ceea ce precedase nu fusese decît introducerea. Căci Glaucon, care întotdeauna se arăta plin de vitejie în orice

privință și care nu acceptase mai înainte nici plecarea lui Thrasymachos, vorbi:

„Socrate, voiești oare ca noi doar să părem con-
b vinși, ori înțelegi să ne convingi cu adevărat că, în orice chip, este mai bine să fii drept decît nedrept?"

„Aș prefera — am spus eu — să vă conving cu adevărat, dacă aceasta ar atîrna de mine."

„Și totuși — zise — nu faci ceea ce vrei. Spune-mi: oare ți se pare că există un fel de bine pe care am primi să-l avem fără să ne sinchisim de urmări, ci l-am iubi doar pe el, pentru el însuși, așa cum iubim bucuria și plăcerile nevătămătoare? Căci nimic din acestea nu rămîne pe mai departe, în afară de bucuria de a le fi avut."

„Da, cred că există un astfel de bine" — am spus eu.

c „Dar ce spui despre lucrul pe care îl îndrăgim și pentru el însuși și pentru ceea ce decurge de pe urma lui, precum gîndirea, vederea și sănătatea? Pe acestea le iubim, așadar, din două pricini."

„Da, așa este."

„Vezi însă și o a treia specie de bine: spre pildă, a te exersa, a fi tratat cînd ești bolnav ca și practica medicală, precum și, în general, orice afacere lucrativă? Pe acestea le socotim trudnice, dar credem că ne sînt de folos. Desigur, nu am accepta să le avem pentru ele însele, ci doar pentru răsplata pe care
d ele o dau, cît și pentru bunurile ce decurg din ele."

„Există și această a treia specie de bine — am spus eu. Dar ce este cu toate acestea?"

„În care dintre aceste specii — întrebă el — așezi dreptatea?"

358 a „Eu unul cred — am spus — că în cea mai frumoasă, cea care trebuie iubită de către cel ce va fi fericit, atît pentru ea însăși, cît și pentru ceea ce decurge de pe urma ei."

„Nu aceasta este — zise — și părerea majorității oamenilor. Ei așază dreptatea în specia bunurilor dificile, care trebuie să ne preocupe din pricina răsplăților și a bunului renume datorat faimei, dar, în ea însăși, specia aceasta e de ocolit, ca fiind împovărătoare."

„Știu — am spus eu — că lucrurile par astfel. Iar Thrasymachos, mai demult, ocăra dreptatea ca fiind ceva cam în acest gen, în timp ce ridica în slăvi nedreptatea. Dar eu sînt, pesemne, un elev rău."

„Hai, ascultă-mă și pe mine — zise el — /spre b
a afla/ dacă ai putea încă avea aceleași păreri. Mie mi se pare că tu l-ai descîntat pe Thrasymachos, ca pe un șarpe[44], mai devreme decît ar fi trebuit! Dar ceea ce s-a dovedit în legătură cu dreptatea și nedreptatea nu mi-e încă pe plac. Doresc să aud ce este fiecare din ele și ce putere are fiecare, prin ea însăși, atunci cînd intră în suflet, dar nu mă interesează răsplata și urmările lor. Voi proceda în felul următor, dacă și tu te învoiești: voi relua teza lui Thrasymachos și, mai întîi, voi relata ce c
fel de lucru se spune că este dreptatea și de unde ar apărea ea; în al doilea rînd, voi arăta că toți cei ce se îndeletnicesc cu ea, nu o fac de bunăvoie, ci luînd-o ca pe ceva necesar, dar nu ca pe ceva bun. În al treilea rînd, voi arăta că este firesc ca ei să facă astfel, deoarece viața omului nedrept este mult mai bună decît a celui drept, după cum se spune. Eu unul, Socrate, nu văd lucrurile astfel, dar sînt în încurcătură, căci îmi răsună urechile de vorbele unui Thrasymachos și ale altora mulți, pe cîtă vreme n-am auzit încă de la nimeni o laudă a dreptății d
— cum că ar fi mai bună decît nedreptatea — laudă care să fie așa cum o doresc. Doresc să aud că dreptatea este lăudată pentru ea însăși și socotesc că, cel mai bine, aș putea-o afla de la tine. Așadar, voi vorbi cu cea mai mare atenție posibilă, făcînd elogiul vieții nedrepte. Iar vorbind, îți voi arăta în ce fel doresc să te aud, la rîndul tău, osîndind nedreptatea și lăudînd dreptatea. Ți-este pe plac ceea ce spun?"

„Mai mult ca orice altceva! — am spus eu. Căci pentru care alt subiect s-ar putea cineva întreg la minte bucura, fie că ar vorbi, fie că ar asculta?"

„Perfect — zise. Ascultă atunci primul punct e
pe care l-am anunțat — ce este și de unde s-a născut

dreptatea :
Se zice că a face nedreptăţi este, prin firea lucruri-
lor, un bine, a le îndura — un rău. Or, este mai mult
rău în a îndura nedreptăţile, decît este bine în a
le face ; astfel încît, după ce oamenii îşi fac unii
altora nedreptăţi, după ce le îndură şi gustă atît
din săvîrşirea cît şi din suportarea lor, li se pare
359 a folositor celor ce nu pot nici să scape de a le îndura,
dar nici să le facă, să convină între ei, ca nici să nu-şi
facă nedreptăţi, nici să nu le aibă de îndurat. De
aici se trage aşezarea legilor şi a convenţiilor între
oameni. Iar porunca ce cade sub puterea legii se
numeşte legală şi dreaptă[45]. Aceasta este—se zice —
naşterea şi firea dreptăţii care apare a se găsi între
două extreme — cea bună : a face nedreptăţi ne-
pedepsit — şi cea rea : a fi nedreptăţit fără putinţă
de răzbunare. Iar dreptatea, aflîndu-se între aceste
două extreme, este cinstită nu ca un bine, ci din
b pricina slăbiciunii de a făptui nedreptăţi. Fiindcă
cel în stare să le făptuiască, bărbatul adevărat,
n-ar conveni cu nimeni, nici că nu le va face, nici
că nu le va îndura. Căci /altminteri/ ar însemna că
şi-a pierdut minţile. Iată, Socrate, natura dreptăţii
şi obîrşia ei, aşa cum se spune.

Iar că cei ce practică dreptatea, o fac fără voie,
din pricina neputinţei de a face nedreptăţi, am
înţelege lesne, dacă ne-am gîndi în felul următor :
c să dăm şi dreptului şi celui nedrept îngăduinţa
să facă ce vor şi apoi să-i urmărim privind încotro
îi va duce pofta fiecăruia. Ei bine, îl vom prinde
pe omul cel drept în flagrant delict, îndreptîndu-se
spre aceeaşi ţintă ca omul nedrept, datorită poftei
de a avea mai mult, pe care orice fire o urmăreşte
ca pe un bine[46] — doar legea şi forţa o conduc spre
preţuirea egalităţii. Asemenea îngăduinţă, despre
care vorbesc, ar fi maximă, dacă ei ar avea puterea
d pe care se zice că a avut-o odinioară [Gyges], strămoşul
Lydianului[47]: se povestea, astfel, că omul acela era
păstor în slujba regelui de atunci al Lydiei. Întîm-
plîndu-se să vină o ploaie mare şi un cutremur,
pămîntul s-a crăpat şi s-a căscat o prăpastie sub
locul unde el se afla. Văzînd aceasta şi mirîndu-se,

păstorul a coborît şi a văzut multe lucruri de basm,
printre care şi un cal de aramă, gol pe dinăuntru,
cu mici porţi. Vîrîndu-şi capul pe acolo a văzut
înăuntru un mort, de statură mai mare decît părea
firesc pentru un om. Păstorul nu luă nimic altceva
decît un inel de aur pe care mortul, altfel gol, îl e
avea la mînă şi ieşi. La adunarea obişnuită a păstorilor,
cînd i se trimiteau lunar regelui produsele păstoritului,
veni şi păstorul avînd inelul. Aşezîndu-se laolaltă
cu ceilalţi, i s-a întîmplat să răsucească piatra ine-
lului către sine, spre interiorul mîinii şi, făcînd aceasta,
deveni nevăzut pentru cei de faţă, care vorbeau
despre el ca despre unul plecat. El se miră şi, atingînd 360 a
uşor inelul, răsuci piatra în afară, redevenind vi-
zibil. Gîndindu-se să probeze dacă inelul avea într-
adevăr această putere, i se întîmpla astfel: cînd
întorcea piatra înăuntru devenea nevăzut, cînd o
întorcea în afară — vizibil. Băgînd de seamă aceasta,
orîndui să fie printre solii trimişi la rege şi, ajungînd
acolo, îl înşelă cu regina. Apoi, împreună cu ea, îi b
pregăti regelui uciderea şi îi luă astfel domnia.

Aşadar, dacă ar exista două astfel de inele şi da-
că pe primul l-ar avea omul drept şi pe celălalt omul
nedrept, se poate crede că nimeni nu s-ar dovedi
în asemenea măsură stană de piatră, încît să se ţină
de calea dreptăţii şi să aibă tăria de a se înfrîna
de la bunul altuia, fără să se atingă de el, atunci
cînd îi este îngăduit şi să ia din piaţă, nevăzut,
orice ar voi, sau, intrînd în case, să se împreuneze
cu orice femeie ar vrea, să ucidă sau să elibereze c
din lanţuri pe oricine ar dori, putînd face şi alte ase-
menea lucruri, precum un zeu printre oameni. Însă,
făcînd aşa ceva, prin nimic nu s-ar deosebi omul
drept de celălalt, ci amîndoi s-ar îndrepta spre
aceleaşi fapte. Aşa fiind, aceasta este o bună dovadă
că nimeni nu este drept de bunăvoie, ci doar silnic.
Astfel, neexistînd un bine propriu al /dreptăţii/, ori-
cînd şi oriunde omul se gîndeşte că e în stare să să-
vîrşească nedreptăţi, le face. Căci toată lumea crede
în sinea ei că e mult mai profitabilă nedreptatea decît
dreptatea şi bine gîndeşte, după cum va afirma d
cel ce opinează astfel. Iar dacă cineva, stăpîn pe

atari puteri, nu va voi să făptuiască nedreptăți și nici nu se va atinge de bunul altuia, va fi socotit de către cei ce îl vor cunoaște omul cel mai nenorocit și mai neghiob. Desigur, ei îl vor lăuda unii față de ceilalți, amăgindu-se astfel reciproc, de frică să nu pățească vreo nedreptate. Acestea, deci, stau așa.

e Or, doar dacă îi vom așeza separat pe omul cel mai drept și pe cel mai nedrept, vom fi în stare să judecăm ca lumea în legătură cu viața lor. Altminteri — nu. În ce fel să-i așezăm separat? Iată cum: dar să nu-l lipsim pe omul nedrept de nedreptate, nici pe cel drept de dreptate, ci să-l lăsăm pe fiecare desăvîrșit în deprinderea sa. Mai întîi, trebuie ca cel nedrept să procedeze precum artizanii iscusiți[48] — astfel, cîrmaciul de ispravă, ori medicul deosebesc posibilul și imposibilul din arta lor și se apucă de
361 a ceea ce este posibil, evitînd imposibilul. Iar dacă ar face vreo greșeală, artizanul este în stare să o îndrepte. Tot așa și omul nedrept trebuie să facă pe ascuns nedreptățile sale, dacă vrea să fie nedrept în chip desăvîrșit. Căci cel dat în vileag trebuie socotit nevrednic. Într-adevăr, se socotește că nedreptatea supremă este să pari a fi drept, fără să fii. Trebuie, deci, să-i acordăm omului cu desăvîrșire nedrept nedreptatea desăvîrșită și nu trebuie oprit, ci trebuie îngăduit
b ca cel ce săvîrșește cele mai mari nedreptăți să-și izvodească și cel mai frumos renume de dreptate. Iar dacă el ar greși pe undeva, să i se dea voie să se poată îndrepta; el să aibă putere de convingere, dacă s-ar da de gol vreuna dintre nedreptățile sale; să se poată folosi de forță acolo unde este nevoie de forță, bizuindu-se atît pe curaj, cît și pe putere, pregătindu-și sprijinul prietenilor și al averii. Considerîndu-l pe omul nedrept în acest fel, să așezăm alături de el, în gînd, pe omul drept, un bărbat simplu și nobil, doritor — cum spune Eschil — nu să pară, ci să fie bun. Căci pe «să pară bun» trebuie să i-l luăm. Fiindcă aceluia care va părea drept, îi vor sosi
c cinstiri și daruri, devenind puțin limpede dacă el este drept din pricina dreptății /însăși/, ori a cinstei și a darurilor. El trebuie dezbrăcat de orice altceva în afară de dreptate și trebuie închipuit ca opus

celui dintîi. Aşadar el, fără să făptuiască nici o nedrep-
tate, să aibă renumele celei mai mari nedreptăţi,
pentru ca, în dreptatea sa, să fie pus la încercare
de faptul că răul renume şi urmările acestuia nu-l
ating. Să meargă, deci, netulburat pînă la moarte,
părînd, în timpul vieţii, că este om nedrept, drept d
fiind, astfel încît între amîndoi — omul dreptăţii şi
omul nedreptăţii — cînd vor fi ajuns la capăt, să
se poată cîntări, care dintre ei este mai fericit."

„Vai, dragă Glaucon, — am zis eu — cît de
straşnic îi dezvălui pe fiecare din ei, ducîndu-i să fie
amîndoi judecaţi! Parcă ar fi statui!"[49].

„O fac cît pot de bine — răspunse el. Fiind, deci,
amîndoi în acest fel, nu mai este greu deloc de în-
chipuit ce fel de viaţă va duce fiecare. Să o spunem,
deci, iar dacă cuvintele mele vor răsuna prea aspru,
nu socoti, Socrate, că eu văd lucrurile astfel, ci că e
aşa le văd cei care preţuiesc nedreptatea mai mult
decît dreptatea. Vor grăi aceştia că, aşa fiind omul
drept, el va fi biciuit, pus la cazne, înlănţuit, că i se
vor arde ochii şi că, după ce va fi îndurat toate
grozăviile, va fi tras în ţeapă. Atunci el va înţelege 362 a
că trebuie să vrei, nu să fii, ci să pari a fi drept.
Iar vorba lui Eschil ar fi mult mai potrivită pentru
cel nedrept. Căci se va spune într-adevăr, că el, omul
nedrept, urmărind ceva autentic şi netrăind pentru
un renume, vrea, nu să pară, ci să fie nedrept; el
sădeşte cu mintea brazdă adîncă/din care răsar gînduri b
de preţ[50]. Se mai spune că mai întîi domnia în cetate
este a celui ce pare a fi drept, apoi că el poate să-şi
ia nevastă din orice casă ar voi, să-şi dea fata după
oricine doreşte, că poate să se învoiască şi să se aso-
cieze cu oricine. Iar din acestea toate, el trage folos,
fiindcă facerea de nedreptăţi nu-l mîhneşte. Mergînd
la întreceri, el cîştigă şi îşi întrece rivalii, fie ca par-
ticular, fie în public; iar întrecîndu-i, se îmbogăţeşte
şi poate să facă bine prietenilor şi rău duşmanilor.
De asemenea, poate să aducă zeilor destule jertfe şi c
dedicaţii şi aceasta încă cu măreţie multă. El poate,
deci, să se îngrijească atît de zei, cît şi de oamenii
pe care i-ar voi, mult mai bine decît omul drept,
încît se cade, în chip evident, ca el să fie şi mai

iubit de zei decît omul drept. Astfel, spune lumea, Socrate, atît zeii, cît și oamenii îi aștern omului nedrept o viață mai bună decît celui drept."

d B. După ce Glaucon isprăvi acestea, aveam în gînd să răspund ceva, cînd fratele său, Adeimantos, vorbi:

„Nu cumva crezi, Socrate, că teza a fost dezvoltată îndeajuns?"

„Adică?" — am zis eu.

„Nu s-a spus încă ceea ce, mai mult ca orice, trebuia spus!"

„Ei bine, — am zis eu — vorba aceea: ajută-se frate pe frate! Astfel și tu, dacă el a scăpat ceva, sari-i în ajutor! Deși spusele lui m-au biruit și ele destul și m-au lăsat prea puțin în stare să ajut dreptatea."

e „Fleacuri! — făcu el. Ascultă: noi trebuie să cercetăm și teza contrarie tezei lui Glaucon, anume cea care laudă dreptatea și ponegrește nedreptatea, pentru ca să apară mai limpede ceea ce mi se pare că vrea Glaucon. Părinții și toți cei care se îngrijesc de copii le spun și le cer acestora să fie drepți. Dar
363 a ei nu laudă dreptatea însăși, ci renumele ce decurge de pe urma ei, pentru ca celui ce pare drept să-i iasă în cale dregătorii, căsătorii /avantajoase/ și tot ceea ce a înșirat Glaucon; ele ajung la cel drept de pe urma bunului renume. Și încă la și mai mare preț socot ei ceea ce ține de părere. Căci — susțin — cîștigîndu-și un bun renume în ochii zeilor, tinerii vor avea belșug din toate bunătățile pe care — cum
b se afirmă — zeii le dăruie celor evlavioși. După cum zice bravul Hesiod, ca și Homer: *Zeii dau celor drepți stejari înalți, ce poartă ghindă sus* — zice primul[51] — *și albine la mijloc, oi flocoase aplecate sub povara lînii* și încă alte multe bunătăți legate de acestea. Asemănător vorbește și celălalt poet:

... ori rege fără prihană, dumnezeiesc, ce
Ține dreptul/județ, îi dă lui glia cea neagră
Holde de orz și de grîu, cu rod ea pomii-ngreună,
Nasc mioarele-n țarc, iar pești îi dăruie marea
c (*Od.*, XIX, 109, 111—113).

Musaios, pe de altă parte, și fiul său[52] dăruie, din
partea zeilor, oamenilor drepți bunuri încă mai generoase
decît acestea: căci ei îi conduc pe drepți, prin
învățătura lor, la Hades și îi așază pe paturi, le
pregătesc un ospăț al sfinților, încununîndu-i și făcîndu-i
să-și petreacă întregul timp cu băutură; ei
socotesc o răsplată minunată a meritului un veșnic
chef. Dar drepții au, din partea zeilor, răsplăți încă d
mai îndelungate decît acestea! Căci se zice că cel
evlavios și păstrător de jurăminte are parte, mai
tîrziu, de copiii copiilor săi și de un neam în urma
sa. Prin astfel de vorbe și altele asemănătoare se
laudă dreptatea. Iar pe oamenii fără Dumnezeu și
nedrepți îi cufundă la Hades, în noroi și îi silesc să
care apă cu sita[53]. Cîtă vreme trăiesc, le fac parte e
de renume urît; iar pedepsele pe care Glaucon le-a
dat drepților ce par nedrepți, pe acelea le dăruie
nedrepților, și nu altele. Iată deci cum sînt lăudate
și ponegrite fiecare dintre cele două feluri de oameni.

Față de acestea, cercetează, Socrate, și celălalt
fel de spuse despre dreptate și nedreptate, rostite
atît de către prozatori, cît și de către poeți. Căci 364 a
toți, într-un glas, proslăvesc dreptatea ca ceva frumos,
dar greu și trudnic, în timp ce fărădelegea și nedreptatea
sînt plăcute și lesne de dobîndit și că acestea,
doar datorită renumelui lor urît cît și în fața legilor
apar ca rușinoase. Ei spun că faptele nevrednice sînt
mai folositoare, de obicei, decît cele drepte; sînt
gata să-i fericească și să-i cinstească pe bogătanii
răi și puternici, ca particulari, dar și în public, iar
pe cei cumva slabi și săraci îi privesc rău și cu
dispreț, deși sînt de acord că aceștia sînt mai buni b
decît primii. Dintre toate vorbele lor, cele mai uimitoare
sînt cele despre zei și virtute. Ei zic că pînă
și zeii împart celor buni nenorociri și viață grea,
iar celorlalți, dimpotrivă. Căci la porțile celor bogați
sosesc ghicitori-colindători și proroci[54], care îi conving
pe stăpîni cum că stă în puterea lor — putere ce
o obțin de la zei prin jertfe și descîntece — să vindece,
prin praznice și serbări, păcatul cuiva sau al c
strămoșilor. Și mai făgăduiesc, dacă cineva dorește
lovirea vreunui vrăjmaș, că prin cheltuială mică îl

vor vătăma, deopotrivă pe drept şi pe nedrept, prin vrăji şi cu ajutorul duhurilor, susţinînd că ei pot să-i înduplece pe zei, ca aceştia să-i slujească. În sprijinul acestor spuse aduc mărturia poeţilor. Unii dintre aceştia, vorbind despre nemernicie, o văd lesnicioasă, zicînd:

Răul să-l făptui şi chiar cu grămada lesne ne este,
d Calea-ntr-acolo e lină ş-aproape foarte se află,
Puseră însă zeii sudoare-naintea virtuţii

(Hesiod, *Munci şi zile*, 287—289).

Şi vorbesc despre un drum lung, aspru şi pieptiş. Alţii aduc mărturia lui Homer, despre putinţa oamenilor de a-i ademeni pe zei:

... Pot chiar şi zeii cunoaşte-ndurare,
Dacă pe unii prin jertfe, sfintele rugi, libaţii,
Cît şi a victimelor osînză-i înduplecă omul,
e Cel ce măsura o calcă şi cade-n greşeală (*Il.*, IX, 497, 499—501).

Dar vin şi cu grămada de cărţi ale lui Musaios şi Orfeu, — precum se zice — odraslele Lunii şi ale Muzelor[55], cărţi după care ei îşi aduc jertfele, şi conving nu numai particulari, dar şi cetăţi întregi, că, pentru cei ce încă sînt în viaţă, există dezlegări de păcat şi curăţiri prin jertfe şi bucuriile unui joc, dar că există astfel de purificări şi pentru cei morţi,
365 a pe care le numesc iniţieri, ce ne dezleagă de pătimirile din lumea cealaltă; însă pretind că pe cei ce nu jertfesc, îi aşteaptă grozăvii.

Ei bine, iubite Socrate, ce socoţi că vor face sufletele tinerilor, după ce vor asculta astfel de vorbe despre virtute şi viciu şi felul cum oamenii şi zeii le cinstesc pe acestea — e vorba despre tinerii dăruiţi şi în stare să judece, ca din zbor, aceste spuse, spre a vedea cum ar trebui ei să fie şi pe unde să calce, pentru a-şi trăi viaţa cît mai bine? Un asemenea tînăr şi-ar spune sieşi, în chip firesc, acea vorbă a
b lui Pindar: *Oare cu dreptate să urc zidul cel înalt, ori prin înşelăciuni iscusite*[56] şi astfel, împrejmuindu-mă cu un zid, să trăiesc? Căci, după cele spuse,

dacă sînt drept, dar nu și par drept, n-am nici un
folos, în schimb, sînt vădite ponoasele și pagubele.
Omului nedrept, dar care și-a aşternut un renume
de dreptate, îi este dată o viață de poveste. Aşadar,
de vreme ce aparența, după cum lămuresc înțelepții,
silește chiar și adevărul și este stăpîna fericirii, trebuie c
ca într-acolo să mă îndrept cu totul. Desigur, trebuie
să aşez împrejurul meu vestibuluri și zugrăveli, în
chip de iluzie a dreptății, dar îndărătul /acestora/
trebuie să țin vulpea profitoare și iscusită a prea-
înțeleptului Archilochos. «Însă — ar zice cineva —
nu e ușor să-ți păstrezi neştiută ticăloşia.» Vom
spune atunci că nimic din ceea ce merită nu e uşor,
și totuşi, dacă vrem să fim fericiți, trebuie mers pe
unde poartă urmele vorbelor /înțelepte/. Într-adevăr, d
pentru a rămîne ascunși, vom intra în conjurații și
frății. Mai există și învățători ai artei de a convinge
poporul și judecătorii. Astfel, în parte, ne vom sluji
de puterea de convingere, în parte de forță, pentru
ca, întrecîndu-i pe toți, să nu dăm socoteală nimănui.
«Dar nu-i cu putință nici să te ascunzi de zei, nici
să-i constrîngi.» Dacă zeii nu există, sau nu le pasă
de cele omeneşti[57], de ce ar trebui noi să ne îngrijim
să ne ascundem? Iar dacă ei există şi le pasă /de noi/ e
știm despre ei de nicăieri altundeva, decît, fie din
auzite, fie din genealogiile poeților. Or aceștia susțin
că, odată înduplecați prin *rugăciuni blînde* și dedi-
cații, ei pot fi seduşi. Acum, merită crezare ori ambele,
ori nici una dintre aceste ultime spuse. Iar dacă
merită crezare, trebuie să facem nedreptăți și să
aducem jertfe apoi, în urma nedreptăților. Căci dacă 366 a
vom fi drepți, vom rămîne, desigur, nepedepsiți de
către zei, dar vom respinge foloasele nedreptății.
Dimpotrivă, nedrepți fiind, vom profita și, deopotrivă,
rugîndu-ne lor și mai abitir păcătuind, îi vom îndu-
pleca pe zei și vom scăpa nevătămați. «Totuşi la
Hades vom da socoteală, ori noi, ori copiii copiilor
noștri, pentru ce am făcut aici.» Dar, prietene, — va
zice chibzuind tînărul — inițierile au mare putere,
ca și zeii dezlegători, după cum o spun cele mai mari
cetăți, ca și odraslele zeilor, ajunși poeți și profeți b
ai zeilor, care arată că astfel stau lucrurile.

Pentru care motiv am mai alege dreptatea înaintea celei mai mari nedreptăți, pe care, dacă am dobîndi-o cu ajutorul minciunii ascunse sub o înfățișare frumoasă, am acționa în viață și după moarte, atît în ochii oamenilor, cît și într-ai zeilor, ca inși cu minte multă, după cum sună vorba unora, nu numai mulți la număr, dar și aleși? În temeiul tuturor
c acestora, Socrate, în ce chip ar fi cu putință ca cineva care are, fie mari capacități intelectuale, fie avere, fie forță trupească, ori se bizuie pe puterea neamului său, să vrea să cinstească dreptatea și să nu-și rîdă auzind-o lăudată? După cum chiar dacă cineva poate arăta că spusele noastre sînt mincinoase și ar ști îndeajuns că dreptatea este cel mai bun lucru, tot trebuie să aibă oarecare înțelegere și să nu se mînie pe oamenii nedrepți. El știe că, afară doar dacă omul nu e împiedicat să facă nedreptăți de către firea sa divină, ori dacă nu se îndepărtează de nedreptate, deoarece posedă știință, nimeni altul
d nu este drept de bunăvoie, ci doar din pricina lașității, a bătrîneții, ori a vreunei alte slăbiciuni ocărăște nedreptatea, nefiind, în fapt, în stare s-o săvîrșească. Că e așa, e limpede: căci întîiul dintre aceștia, îndată ce ar ajunge puternic, ar face nedreptăți, pe cît ar putea. Iar pentru aceasta, nu e altă pricină decît cea arătată ție, Socrate, de la început atît de
e Glaucon, cît și de mine. S-ar putea vorbi cam așa: «O minunat om, nici una dintre vorbele păstrate ale acelora dintre voi care lăudați dreptatea — începînd cu eroii începutului și pînă la oamenii de azi — nu a osîndit nedreptatea și nu a lăudat dreptatea, ci doar cinstea, renumele și darurile ce decurg de pe urma lor. Dar ce face fiecare dintre ele, prin propria sa putere, atunci cînd pătrunde în suflet, pe ascuns și față de zei și față de oameni, nimeni nu a arătat-o îndestulător, nici în poezie, nici în proză — anume că una dintre ele ar fi cel mai mare rău, din cîte cuprinde sufletul, în el însuși, iar cealaltă — cel mai mare bine. Căci dacă s-ar fi arătat
367 a aceasta de la început, de către voi toți și dacă ne-ați fi convins încă din copilărie, nu ne-am mai păzi unii de alții să nu facem nedreptăți, ci fiecare

și-ar fi sieși cel mai bun paznic, temîndu-se că, în caz că ar face nedreptăți, ar putea să găzduiască în sine cel mai mare rău.

Astfel de vorbe, Socrate, și încă, probabil, altele mai ceva decît acestea, ar putea fi rostite de către Thrasymachos sau vreun altul, despre dreptate și nedreptate, răstălmăcind astfel, în chip grosolan, pe cît cred, ceea ce ele două pot face. Însă eu — nu am nevoie să mă ascund față de tine — dorind să b
te ascult apărînd teza contrarie, vorbesc cu cea mai mare stăruință ce-mi stă în putere. Așadar, nu te opri doar să arăți prin argumente că dreptatea este mai bună decît nedreptatea, ci arată-ne și care este acțiunea proprie fiecăreia, prin sine însăși, asupra celui ce o posedă, pentru ca una să fie un rău, iar cealaltă — un bine. Cît despre impresia pe care ele o lasă, la aceasta nu te opri, așa cum a cerut Glaucon. Căci dacă nu vei îndepărta de fiecare din ele două impresia autentică, dar, în schimb, o vei adăuga pe cea falsă, atunci vom spune că tu nu lauzi drep- c
tatea, ci opinia, impresia de dreptate și că tu nu critici nedreptatea, ci opinia, și că îndemni pe omul nedrept să se ascundă, fiind astfel de acord cu Thrasymachos că dreptatea este bunul altuia — anume folosul celui mai tare — iar nedreptatea este profitabilă și utilă pentru sine, afară doar că celui mai slab nu-i este de folos. Dar fiindcă ai admis că dreptatea este unul dintre cele mai mari bunuri care merită a fi dobîndite, atît pentru ceea ce decurge de pe urma lor, dar mult mai mult pentru ele însele, precum vederea, auzul, cugetarea, sănătatea și cîte d
alte bunuri sînt autentice prin ființa lor și nu printr-o aparență, laudă atunci acest aspect al dreptății, prin care aceasta, prin ea însăși, îl fericește pe cel ce o are și tot prin care nedreptatea îl vatămă. Iar răsplățile și renumele lasă să le laude alții. Eu unul încă aș mai răbda ca alții să laude în acest chip dreptatea și să critice nedreptatea, lăudînd și criticînd, în fapt, răsplata și părerea ce își au obîrșia în ele. Dar de la tine n-aș primi așa ceva, afară doar dacă n-ai cere-o expres, pentru că toată viața ți-ai e
petrecut-o necercetînd altceva decît acest aspect al

lucrurilor[58]. Nu te opri, deci, să arăți că dreptatea este mai bună decît nedreptatea, ci arată-ne și care este acțiunea proprie fiecăreia, prin sine însăși, asupra celui ce o posedă, fie că aceasta s-ar petrece cu știința sau fără știința zeilor și a oamenilor, cu urmarea că una este un bine, iar cealaltă un rău."

PARTEA A II-A

1

Întotdeauna prețuisem firea lui Glaucon și a lui 367 e
Adeimantos; ascultînd însă atunci cele spuse, m-am bucurat peste măsură și am spus:

„Deloc rău a compus iubitul lui Glaucon începu- 368 a
tul acelor versuri elegiace despre voi, fii ai acelui bărbat[59], atunci cînd ați căpătat faimă în bătălia de la Megara, zicînd:

Feciori ai lui Ariston, neam divin al unui bărbat vestit.

Da, așa îmi pare, prieteni, că stau lucrurile! Căci într-adevăr, ați primit ceva divin în voi, necrezînd că nedreptatea este mai bună decît dreptatea și fiind totuși într-așa mare măsură în stare să apărați părerea cealaltă. Socot că, într-adevăr, nu credeți — dovadă, b
felul vostru general de a fi, fiindcă, dacă m-aș fi luat doar după vorbele voastre, ar fi fost loc de îndoială. Însă, cu cît mai mult socot /că nu acceptați teza pe care ați expus-o/ cu atît mai nedumerit sînt și nu știu cum să procedez. Căci, pe de o parte, nu văd cum să apăr dreptatea; cred chiar că nu sînt în stare să o fac — dovadă că n-ați acceptat ceea ce i-am spus lui Thrasymachos, cu gîndul că arată superioritatea dreptății asupra nedreptății. Însă, pe de altă parte, nici nu pot să nu apăr dreptatea. Căci mă tem că este un păcat să treci pe lîngă dreptate, cînd ea este tîrîtă în noroi și să nu o sprijini atîta vreme cît încă răsufli și poți să glăsuiești. Învinge, prin urmare, totuși dorința de a o apăra, așa c
cum pot."

Glaucon și ceilalți mă rugară în fel și chip să sprijin dreptatea și să nu părăsesc discuția, ci să încerc a lămuri ce anume este fiecare dintre cele două și care este adevărul în privința folosului lor. Am

spus așadar, în felul în care am văzut eu lucrurile, următoarele :

2

„Cercetarea de care ne apucăm este pe măsura
d unui om cu vederea ascuțită iar nu rea, cred eu. Or, fiindcă noi /în această privință/ nu sîntem prea grozavi, cred că ar trebui să cercetăm în felul următor: să zicem că i s-ar da cuiva, care nu vede prea bine, să citească de departe niște litere mici și apoi altcineva ar băga de seamă că aceleași litere se găsesc și în alt loc, dar mai mari și pe un fond mai întins. Mare noroc ar fi pentru oamenii aceia să le citească mai întîi pe cele mari, iar apoi să le examineze și pe cele mici, dacă s-ar întîmpla să fie aceleași litere!"

„Bineînțeles — vorbi Adeimantos. Dar ce are
e aceasta asemănător cu cercetarea legată de dreptate, Socrate?"

„Am să-ți spun — am vorbit eu. Nu afirmăm că există dreptate și în cazul unui singur om, dar și în cazul unei cetăți întregi?"[60].

„Firește" — răspunse el.

„Dar nu este mai mare o cetate decît un singur om?"

„E mai mare" — zise.

„Probabil, dar, că într-un loc mai mare ar încăpea mai multă dreptate și ar fi mai ușor de înțeles.
369 a Deci, dacă vă este pe plac, să cercetăm mai întîi în ce fel este dreptatea în cetăți. Și apoi să o privim și în indivizi, urmărind asemănarea cu elementul mai mare în înfățișarea celui mai mic."

„Mi se pare că vorbești bine" — spuse el.

„Așadar — am zis eu — dacă am privi cu mintea apariția unei cetăți, am putea vedea cum se naște și dreptatea și nedreptatea ei?"

„Și încă cum!"

„Dar oare, întîmplîndu-se aceasta, n-ar fi nădejde mai bună să vedem și ceea ce căutăm?"

b „Întru totul."

„S-ar zice că e cazul să pornim! Mi se pare că nu puțină treabă ne stă înainte. Uitați-vă!"

„Am luat noi seamă, — zise Adeimantos — dar tu să nu faci altminterea!”

„O cetate se naşte, — am zis eu — după cîte cred, deoarece fiecare dintre noi nu este autonom, ci duce lipsă de multe. Ori crezi că există altă pricină pentru întemeierea unei cetăţi?”

„Deloc alta” — zise el.

„Astfel, fiecare îl acceptă pe un al doilea, avîndu-l c
în vedere pe un al treilea şi avînd nevoie de al patrulea, iar strîngîndu-se mulţi într-un singur loc spre a fi părtaşi şi a se întrajutora, ne fac să dăm sălaşului comun numele de cetate, nu?”

„Întocmai”[61].

„Fiecare dă ceva altuia, dacă aşa stau lucrurile, sau ia ceva, socotind că este mai bine pentru sine?”

„Desigur.”

„Haide deci — am spus eu — să întemeiem cu mintea, de la început, o cetate. Pe cît se pare, nevoia noastră o va dura.”

„Cum de nu?”

„Dar prima şi cea mai mare dintre nevoi este d
asigurarea hranei în vederea existenţei şi a vieţii.”

„Absolut.”

„A doua este nevoia de locuinţă, a treia cea de îmbrăcăminte şi de cele asemănătoare.”

„Aşa este.”

„Să vedem cum va ajunge cetatea să le asigure pe acestea. O dată, îl va avea pe agricultor, apoi pe constructor, apoi pe ţesător? Sau vom adăuga acolo şi pe cizmar şi pe încă un meseriaş dintre cei ce se îngrijesc de nevoile trupului?”

„Desigur.”

„Deci cetatea, redusă la esenţial, ar consta din patru sau cinci oameni.”

„Aşa se pare.” e

„Ei bine, nu trebuie însă ca fiecare dintre ei să-şi pună munca sa în comun cu ceilalţi? Spre pildă, trebuie ca agricultorul, fiind el unul, să asigure grîne pentru patru oameni şi să cheltuiască de patru ori mai mult timp şi trudă pentru asigurarea hranei pe care o pune în comun cu ceilalţi? Sau ar trebui ca el să producă doar pentru sine a patra parte din

hrană în a patra parte din timp, iar pe celelalte trei părți să le cheltuiască, o dată pentru asigurarea
370 a locuinței, altă dată pentru cea a îmbrăcămintei și a treia oară pentru cea a încălțămintei, fără să aibă nimic în comun cu ceilalți, ci lucrînd singur tot ceea ce are nevoie?"

Adeimantos răspunse:

„Probabil că în primul fel, Socrate, mai degrabă decît în cel de-al doilea."

„Și n-ar fi deloc absurd, pe Zeus! — am zis eu. Căci chiar eu observ, în timp ce tu vorbești, că, întîi și întîi, fiecare dintre noi nu este întru totul asemănător celuilalt, ci se deosebește prin fire; și că fie-
b care se îndreaptă către altă îndeletnicire. Sau nu ți se pare așa?"

„Ba da."

„Ei bine, cînd ar lucra cineva mai bine? Oare atunci cînd ar practica mai multe meserii sau cînd ar practica numai una?"

„Cînd ar practica numai una" — zise.

„Dar, socot că și aceasta e limpede, anume că, dacă cineva ar pierde ocazia bună de a face un lucru, totul se duce de rîpă."

„Limpede."

„Căci lucrul ce trebuie făcut nu-i îngăduie făcătorului răgaz, iar acesta nu trebuie să se dedice lucrului
c de făcut, așa ca unei ocupații suplimentare și neimportante."

„Necesar."

„De aici rezultă că produsele muncii sînt mai numeroase, mai bune și făcute mai repede, atunci cînd fiecare face un singur lucru, potrivit cu firea sa, în timpul pe care îl are și fără să se preocupe de alte activități"[62].

„Întru totul."

„Este nevoie atunci, Adeimantos, de mai mulți cetățeni decît patru pentru asigurarea nevoilor despre care vorbeam. Căci agricultorul, pe cît se pare, nu-și va face singur plugul, dacă vrea ca acesta să fie bun,
d nici hîrlețul, nici celelalte unelte, cîte sînt necesare agriculturii. Și nici constructorul nu va face altfel,

căci acesta are nevoie de multe scule. La fel țesătorul și cizmarul. Sau nu?"

„Adevărat."

„Așadar, dulgheri, fierari și alții asemenea — meșteșugari numeroși vor fi laolaltă în mica cetate, pe care o vor popula din belșug."

„Firește."

„Și încă n-ar fi un oraș prea mare, dacă ai adăuga și crescători de vite, păstori și ciobani, pentru ca și plugarii să aibă boi la arat, precum și constructorii împreună cu plugarii să aibă ce înjuga cînd au de e
cărat ceva, iar țesătorii și cizmarii să aibă lînă și piei."

„Nu ar mai fi chiar o cetate mică, cea unde s-ar găsi toți aceștia!" — vorbi el.

„Însă — am zis eu — este aproape imposibil să întemeiezi o cetate într-un loc unde să nu fie nevoie de produse importate."

„Imposibil, într-adevăr."

„Ea va avea nevoie deci și de alți oameni care să aducă din alte cetăți lucrurile de care ea ar avea trebuință."

„Da."

„Dar dacă omul însărcinat cu drumul ar pleca cu mîinile goale, fără să poarte nimic din ce au nevoie
celelalte cetăți — de la care urmează să aducă ce-i 371 a
necesar cetății noastre — tot cu mîinile goale el se va și întoarce. Nu?"

„Așa cred."

„Trebuie, deci, ca cei de acasă să producă nu numai cele necesare lor, ci și acele bunuri și acele cantități de care alții ar avea nevoie."

„Trebuie, într-adevăr."

„Trebuie, atunci, să avem în cetate mai mulți agricultori și încă alți meșteșugari."

„E nevoie de mai mulți, într-adevăr."

„Și trebuie să avem și alți oameni, cu sarcina să importe și să exporte fiecare produs. Aceștia sînt negutătorii, nu?"

„Da".

„Deci vom avea nevoie de negutători?"

„Firește."

„Iar dacă negoţul s-ar face pe mare, va fi nevoie
b de numeroşi alţi oameni, cunoscători ai navigaţiei."

„Într-adevăr, ei vor trebui să fie numeroşi."

„Dar în interiorul cetăţii însăşi, în ce fel vor pune în comun lucrurile de care fiecare are nevoie? Căci din această pricină, creînd o comuniune, am înfiinţat cetatea!"

„E limpede — zise el — că oamenii vor vinde şi vor cumpăra."

„Rezultă că vom avea o piaţă şi un simbol bănesc în vederea schimbului."

„Desigur."

c „Însă dacă agricultorul sau vreun alt meşteşugar, aducînd la piaţă din produsele sale, nu ar ajunge acolo în acelaşi timp cu cei ce au nevoie să cumpere de la el, oare nu va sta în loc munca sa proprie, atîta vreme cît omul şade la piaţă?"

„Deloc — răspunse el — căci există oameni, care, avînd în vedere aceasta, se pun pe ei în această slujbă — anume, în cetăţile bine orînduite, cam cei mai slabi fiziceşte şi nefolositori pentru altă muncă. Ei
d trebuie să stea acolo în piaţă, unde cumpără pe bani lucruri de la cei care au nevoie să vîndă ceva, iar altora, care au nevoie să cumpere, le vînd acele lucruri, iarăşi pe bani."

„Aşadar — am spus eu — această nevoie conduce în cetate la apariţia precupeţilor. Sau nu precupeţi îi numim pe cei ce şed în piaţă îndeletnicindu-se cu vînzarea şi cumpărarea, în timp ce pe cei ce colindă cetăţile îi numim neguţători?"

„De bunăseamă."

e „Dar mai sînt şi alţi oameni, cred, cu alte slujbe, cei care, din pricina minţii lor slabe, nu sînt vrednici să participe la treburile obşteşti, dar care, pe de altă parte, au destulă forţă fizică pentru munci grele. Aceştia, vînzîndu-şi folosul forţei şi numind preţul acesteia simbrie, se numesc, pe cît cred, simbriaşi. Nu-i aşa?"

„Desigur."

„Deci şi simbriaşii vor întregi cetatea?"

„Aşa cred."

„Oare acum, Adeimantos, cetatea noastră a crescut îndeajuns, încît să fie desăvîrşită?"

„Probabil."

„Unde s-ar afla în ea, deci, dreptatea şi nedreptatea şi în care dintre /ocupaţiile/ pe care le-am cercetat, s-ar putea ele ivi?"

„Nu cunosc, Socrate, — spuse el — vreun alt 372 a loc pentru ele, decît pe undeva, în vreo nevoie a acestor oameni, unii faţă de alţii."

„Pesemne că e bine ce spui! Să cercetăm, dar, şi să nu ne ferim! Mai întîi să privim în ce chip îşi vor duce viaţa cei ce au fost astfel orînduiţi: oare vor produce altceva decît grîu, vin, îmbrăcăminte şi încălţăminte? Şi clădindu-şi case, vara vor lucra mai mult goi şi desculţi, iar iarna îmbrăcaţi şi încălţaţi îndeajuns. Se vor hrăni, măcinînd făină din orz b şi grîu; pe una o coc, pe cealaltă o frămîntă; aşază turte grozave şi pîini pe o rogojină sau pe frunze curate. Aşezaţi pe paturi de frunze aşternute cu iederă şi mirt, ei se vor ospăta, laolaltă cu copiii lor, vor bea vin, purtînd cununi şi cîntînd imnuri zeilor; se vor avea bine unii cu alţii şi nu vor face mai mulţi copii decît le îngăduie mijloacele, ferindu-se c de sărăcie şi război."

Dar Glaucon interveni, zicînd:

„S-ar părea că îi faci pe aceşti oameni să mănînce fără mîncare gătită!"

„Adevărat — am zis. Am uitat că ei vor avea şi mîncare gătită, cu sare, desigur, cu măsline, brînză şi ceapă; vor fierbe legume, făcînd fierturi ţărăneşti. Le vom adăuga ca desert, smochine, boabe de năut, bob, iar mirt şi ghindă vor coace la foc, bînd cu măsură. Şi astfel, ducîndu-şi viaţa în pace şi sănătate, vor muri, de bunăseamă, bătrîni, lăsînd copii- d lor o viaţă asemănătoare cu cea pe care şi ei au avut-o"[63].

3

Însă Glaucon spuse din nou:

„Dar dacă, Socrate, ai orîndui o cetate a porcilor, cu ce altceva decît cu acestea i-ai îngrăşa?"

„Şi cum ar trebui procedat?" — am întrebat eu.
„Cum se obişnuieşte! — zise. Cei ce nu vor să
e fie mizerabili ar trebui să şadă întinşi pe paturi, să
mănînce pe mese şi să aibă mîncăruri şi trufandale
pe care le au oamenii de azi."
„Fie — am zis. Înţeleg. Nu cercetăm doar cum
apare o cetate, ci o cetate a luxului. Probabil că
aceasta nu e rău; căci cercetînd-o, am putea vedea
degrabă în ce fel pătrunde în cetăţi dreptatea şi
nedreptatea. Însă cetatea adevărată îmi pare că
este cea pe care am examinat-o înainte, ca una ce
este sănătoasă. Dar, dacă voiţi, să privim şi cetatea
luxoasă. Nu-i nici o piedică!
373 a Unora, pe cît se pare, nu le vor fi îndeajuns cele
de dinainte, nici felul de viaţă însuşi. Va fi nevoie
în plus, de paturi, mese şi alte mobile, de mîncăruri,
uleiuri aromate, tămîie, curtezane, prăjituri şi fie-
care dintre acestea în mare varietate. Iar în privinţa
lucrurilor despre care am vorbit mai înainte — /case,
haine, încălţăminte/ — nu mai pot fi luate în soco-
teală doar cele trebuincioase, ci este nevoie să adău-
găm pictura şi broderia; apoi trebuie dobîndit aur,
fildeş şi alte asemenea. Nu?"
b „Da."
„Trebuie să durăm o cetate încă şi mai mare.
Căci acea cetate sănătoasă nu mai este îndestulă-
toare. Să o umplem cu omenirea aceea numeroasă,
care nu-şi află locul în cetăţi pentru satisfacerea
necesarului — cum sînt toţi cei care vînează şi toţi
artiştii imitatori — mulţi dintre aceştia imită cu
ajutorul formelor şi al culorilor, alţii cu ajutorul
muzicii. Apoi vin poeţii şi slujitorii acestora, rapsozii,
actorii, choreuţii, antreprenorii de teatru, meşteşugarii
feluritelor obiecte de lux, între altele şi cele care fac
podoaba femeii. Şi vom avea nevoie şi de mai mulţi
c slujitori. Sau nu crezi că va fi nevoie de pedagogi,
doici, dădace, subrete, coafori, bărbieri şi, bineînţeles,
bucătari şi măcelari? Vom avea nevoie şi de porcari.
Aceştia nu existau în cealaltă cetate — nu erau
trebuincioşi — dar aici e musai să-i avem. Va fi
nevoie şi de multe alte vietăţi, dacă lumea le mănîncă.
Nu-i aşa?"

„Cum de nu?"

„Însă cu un astfel de regim alimentar vom folosi d
şi mult mai mulţi medici decît înainte."

„Desigur."

„Iar ogorul care mai înainte ajungea să-i hrănească pe ceilalţi, va deveni acum din îndestulător, neîndestulător, nu?"

„Chiar aşa."

„Nu trebuie atunci să mai punem mîna şi pe pămîntul vecinilor, dacă avem de gînd ca el să ajungă pentru păscut şi arat? Iar aceia vor face la fel, dacă şi ei îşi vor da drumul fără oprelişte să dobîndească bunuri, depăşind hotarul necesarului?"

„E necesar, Socrate." e

„Ne vom război după asta, Glaucon, sau cum vezi lucrurile?"

„Chiar aşa" — răspunse el.

„Deocamdată să nu spunem dacă războiul[64] iscă ceva rău sau bun, ci doar atît, că am aflat cum ia naştere războiul, de pe urma căruia, cînd el are loc, decurg cele mai multe rele pentru ins sau obşte, din cele ce cad asupra cetăţii."

„Aşa e, întru totul."

„Atunci, prietene, este nevoie de o cetate încă şi mai mare, avînd nu o oaste micuţă, ci o întreagă
armată, care, ieşind din cetate, să lupte cu cei care 374 a
atacă, pentru fiinţa întreagă a cetăţii, ca şi pentru cele despre care am vorbit acum."

„Cum aşa, — făcu el — oare cetăţenii nu sînt de ajuns?"

„Nu, — am spus eu — dacă tu şi noi toţi am căzut de acord întru totul, cînd am plăsmuit cetatea. Am fost de acord, undeva, dacă ţii minte, că este cu neputinţă ca un om să îndeplinească cum trebuie mai multe meserii."

„Adevărat" — vorbi el.

„Dar ce? Activitatea războinică nu ţi se pare a b
fi de domeniul unei meserii?"

„Ba întru totul."

„Sau cumva trebuie să ne îngrijim mai mult decît de cizmărie de meseria armelor?"

„Cîtuşi de puţin."

„Însă noi l-am oprit pe cizmar să vrea să ajungă țesător sau zidar, ci /i-am prescris să fie/ cizmar, pentru ca treaba cizmăriei să fie bine făcută în cetatea noastră; la fel fiecăruia dintre ceilalți meseriași i-am încredințat o singură îndeletnicire — cea pentru care este dăruit prin fire — pe care urmează să o practice bine de-a lungul vieții întregi, fără a scăpa
c timpul potrivit și eliberat de alte îndeletniciri. Dar oare meseria războiului nu este cu mult mai de preț, odată împlinită cum se cade? Ori ea este atît de lesnicioasă, fiind cu putință ca un țăran, un cizmar sau oricine practică vreo meserie sau artă să ajungă, deopotrivă, și oștean?[65] Dar, în schimb nimeni n-ar putea deveni un jucător bun cu jetoane ori zaruri, dacă nu s-ar fi exersat din copilărie, ci ar fi practicat această îndeletnicire doar ca pe o ocupație auxiliară! Adică, e de crezut că omul nostru, luînd scutul, vreo altă armă ori sculă războinică, de pe o zi pe alta,
d va deveni un bun hoplit sau altfel de luptător? Cînd, pe de altă parte, știm că nici o unealtă luată /în acest chip/ nu va da naștere unui meșter sau unui luptător și nici nu-și va arăta folosul pentru cel care nu are știința fiecărui lucru în parte, nici pentru cel care nu-și va fi dat o îndestulătoare sîrguință!"

„Grozave ar fi într-adevăr, în acest caz, uneltele!"

„Așadar — am zis eu — cu cît mai importantă este treaba paznicilor[66], cu atît ar fi mai trebuincioase cea mai desăvîrșită eliberare de celelalte ocupații și
e cea mai mare sîrguință."

„Așa cred."

„Dar oare nu este nevoie și de o fire potrivită pentru această îndeletnicire?"

„Cum de nu?"

„Va fi deci sarcina noastră să alegem, dacă sîntem în stare, ce fel de firi se potrivesc cu paza cetății."

„Va fi sarcina noastră, într-adevăr."

„Pe Zeus, — am zis — nu ne-am înhămat la o sarcină ușoară! Totuși nu trebuie să ne înfricoșăm, cîtă vreme am mai avea putere!"

375 a „Nu, desigur" — vorbi el.

„Crezi că există vreo deosebire — am spus eu —

între firea unui cățel de rasă și cea a unui tînăr născut să fie paznic?"

„La ce te referi?"

„Afirm că ambii trebuie să aibă simțurile ascuțite, să fie iuți în hăituirea celui pe care l-au simțit și, desigur, să fie puternici, dacă, atacînd prada, trebuie să se lupte."

„De bunăseamă că este nevoie — spuse el — de toate acestea!"

„Dar și de curaj este nevoie, pentru ca să se bată bine."

„Cum de nu?"

„Însă orice animal — fie cal, fie cîine — va dori să fie viteaz, dacă ar fi lipsit de înflăcărare?[67] Nu te-ai gîndit că înflăcărarea este ceva îmbatabil și invincibil și că, atunci cînd ea există, orice suflet devine, în orice împrejurare, neînfricat și de neînvins?" b

„Ba m-am gîndit."

„Cum trebuie să fie paznicul în privința însușirilor corporale, este acum limpede."

„Este."

„Și este iarăși limpede că, în privința celor sufletești, el are nevoie de înflăcărare."

„Și aceasta este limpede."

„Dar, Glaucon, — am spus eu — cum se va putea ca acești paznici să nu se poarte unul față de celălalt, cît și față de ceilalți cetățeni, cu sălbăticie, dacă ei au această fire?"

„Pe Zeus, — vorbi el — nu e prea ușor!"

„Și totuși ei trebuie să se arate blînzi față de conaționali și fioroși față de dușmani. În caz contrar, ei nu vor aștepta ca alții să vrea să le facă de petrecanie, ci se vor grăbi, ei, cei dintîi, s-o facă!" c

„Adevărat."

„Ce ne vom face atunci? De unde vom afla o fire în același timp blîndă dar și înflăcărată? Firea blîndă este, cumva, potrivnică celei înflăcărate!"

„Așa se pare."

„Dar dacă oricare dintre aceste două însușiri ar lipsi, nu va putea ieși un paznic bun. Se pare că avem de-a face cu un lucru imposibil și astfel am

d impresia că este cu neputință să obținem un bun paznic."

„Mi-e teamă că așa e."

Aflîndu-mă în încurcătură și cercetînd cele spuse mai înainte, am zis apoi:

„Pe drept cuvînt, prietene, sîntem în încurcătură! Căci am nesocotit imaginea pe care o avusesem înainte."

„Ce spui?"

„Nu am băgat de seamă că există unele firi, la care noi nu ne-am gîndit, dar care au aceste însușiri contrare."

„Unde anume?"

„S-ar putea vedea așa ceva și la alte animale și
e nu în ultimul rînd la acelea cu care noi l-am comparat pe paznic. Doar știi că, prin firea lor, cîinii de rasă se arată cei mai blînzi față de cei cunoscuți lor și față de cei cu care sînt obișnuiți, dar se comportă exact pe dos cu cei pe care nu-i cunosc."

„Știu."

„Deci lucrul este cu putință și nu căutăm un paznic care să fie contra naturii."

„Așa s-ar zice."

„Dar nu ți se pare că cel ce va deveni paznic mai are nevoie, pe lîngă firea înflăcărată, și de o fire filosofică?"[68].

376 a „Cum adică? Nu-mi dau seama."

„Poți observa aceasta și la cîini, fapt vrednic de admirație pentru acest animal."

„Ce anume?"

„Anume că el e mînios pe cel pe care nu îl cunoaște, chiar dacă n-a pățit nici un rău /din partea acestuia/. Dar îl privește cu dragoste pe omul cunoscut, chiar dacă n-a avut nici un bine de pe urma lui. Nu te-ai minunat, văzînd aceasta?"

„N-am prea dat atenție faptului pînă acum. Dar e clar că așa se întîmplă."

„Pare, deci, plin de subtilitate felul cîinelui de
b a fi și cu adevărat filosoficesc."

„Cum așa?"

„Fiindcă, prin nimic altceva el nu deosebește un obraz prieten de unul dușman, decît prin faptul că pe unul îl cunoaște, iar pe celălalt, nu. Deci, cum

nu ar fi un iubitor de învățătură cel care hotărăște, în temeiul inteligenței și al neștiinței, ceea ce este propriu de ceea ce este străin?"

„Nici nu s-ar putea să nu fie astfel!" — spuse el.

„Dar nu este același lucru — am zis eu — iubirea de învățătură și iubirea de înțelepciune?"[69]

„Ba da" — răspunse el.

„Așadar, prinzînd curaj, să-i acordăm și omului, dacă e vorba să fie blînd față de conaționali și cunoscuți, o fire filosofică și iubitoare de învățătură?" c

„Să-i acordăm" — spuse.

„Deci, cel ce urmează să fie un paznic de toată isprava va fi filosof, înflăcărat, iute și puternic prin fire."

„Întru totul" — zise el.

1

„Astfel ar fi deci paznicul. Dar în ce fel vor fi crescuți și educați asemenea paznici? Nu-i de folos să urmărim aceasta în vederea scopului spre care d țintim, anume în ce fel apar în cetate dreptatea și nedreptatea? /Vorbesc astfel/ ca să nu lăsăm deoparte o discuție importantă sau ca /pe de altă parte/ să pierdem vremea cu o vorbărie lungă!"

A. Dar fratele lui Glaucon interveni, spunînd:

„Eu unul mă aștept să fie de folos o astfel de cercetare pentru scopul nostru."

„Pe Zeus, — am spus eu — nu trebuie deci lăsată deoparte cercetarea, dragă Adeimantos, nici dacă ea este mai lungă."

„Nu, desigur."

„Ei haide, ca și cînd am spune povești și stînd în tihnă, să-i educăm cu închipuirea pe acești bărbați, așa ca într-o poveste!"[70].

„E cazul!" e

„Ce educație să le dăm? E greu de găsit vreuna mai bună decît cea găsită de multă vreme: gimnastica, cumva, pentru trupuri și arta Muzelor[71] pentru suflet."

„Așa este."

„Dar oare nu vom începe să-i educăm mai înainte cu ajutorul artei Muzelor, decît cu cel al gimnasticii?"

„Cum de nu?"

„Socotești vorbele ca fiind ceva propriu artei Muzelor, nu?"

„Da."

„Vorbele pot avea o îndoită față: una e adevărată, cealaltă falsă."

„Da."

377 a „Dar trebuie să facem educația prin intermediul ambelor tipuri, mai întîi însă, nu prin intermediul celor false?"

„Nu pricep ce spui."

„Nu pricepi — am zis eu — că, mai întîi, vom istorisi copiilor mituri? Or, mitul, general vorbind, este o minciună, dar există în el și lucruri adevărate[72]. Așadar, în educarea copiilor, ne folosim mai întîi de mituri și mai apoi — de exerciții fizice."

„Chiar așa."

„Asta voiam să spun, susținînd că mai întîi ne folosim de arta Muzelor și apoi de gimnastică."

„E just ce spuneai."

„Dar oare nu știi că începutul oricărui lucru este cel mai important, cu atît mai mult cu cît ai de-a
b face cu o ființă tînără și fragedă? Căci atunci mai mult ca oricînd se plămădește și se așază caracterul pe care ai dori să-l întipărești în fiecare dintre aceste ființe."

„Hotărît, așa stau lucrurile!"

„Atunci oare vom îngădui cu ușurință să asculte copiii, te miri ce mituri, plăsmuite de către te miri cine și să-și umple adesea sufletele cu opinii cu totul potrivnice acelor pe care socotim că ei trebuie să le aibă, atunci cînd vor fi oameni în toată firea?"

„Nu vom îngădui așa ceva!"

„Mai întîi deci, pe cît se pare, trebuie să-i supra-
c veghem pe alcătuitorii de mituri. Dacă ei compun un [mit] bun[73], să-l acceptăm, dacă nu, să-l respingem. Iar apoi vom convinge dădacele și mamele să povestească copiilor miturile acceptate și să le plămădească sufletele cu ajutorul miturilor, mult mai

mult decît trupurile cu ajutorul mîinilor. Iar dintre miturile pe care ele le povestesc acum, multe trebuie alungate."

„La care anume te referi?"

„Ne vom uita cu luare-aminte la cele mai importante, spre a le vedea și pe cele mai puțin importante. Căci trebuie ca toate să posede același tip și ca aceeași putere să o aibă și unele și altele. Nu crezi?"

„Ba da, dar nu-mi dau seama care mituri le numești «cele mai importante»".

„Sînt acele mituri — am spus eu — pe care Hesiod și Homer ni le-au istorisit, ca și alți poeți. Căci aceștia, alcătuind mituri mincinoase, le-au spus și le tot spun oamenilor."

„La care dintre ele te referi și ce anume din ele nu-ți este pe plac?"

„La ceea ce — am răspuns — mai înainte de orice și în măsura cea mai mare, trebuie reproșat, în special dacă minciuna scornită e urîtă."

„Ce ai în gînd?"

„Cînd vreun mit ar reprezenta rău, prin cuvînt, e
realitatea privitoare la zei și eroi, precum un pictor care ar zugrăvi figuri ce nu seamănă cu modelele pe care ar dori să le înfățișeze"[74].

„Desigur — zise el — este drept să reproșezi așa ceva; dar în ce fel și care anume exact sînt miturile criticate?"

„Mai întîi — am spus eu — este vorba despre mitul care a rostit minciuna cea mai mare, în legătură cu faptele cele mai însemnate — acea minciună urîtă, cum că Uranos ar fi făptuit ce zice Hesiod că
el a făptuit și că zeul Cronos[75] l-ar fi pedepsit. Cît 378 a
despre faptele lui Cronos și ceea ce a pățit el din partea fiului său, socotesc că, nici dacă acestea ar fi adevărate, nu ar trebui povestite cu ușurință unor tineri lipsiți de judecată, ci, că cel mai bine ar fi să fie trecute sub tăcere; iar dacă totuși ar fi necesar să fie spuse, ar trebui ascultate, prin mijlocirea unor vorbe tainice, de un număr de oameni cît mai mic, ce ar fi jertfit nu un porc, ci o victimă mare și puțin la îndemînă, în așa fel încît să rămînă cît mai mic numărul ascultătorilor"[76].

„Într-adevăr, cumplite sînt aceste istorii!"

„Şi nu trebuie povestite în cetatea noastră, Adei-
b mantos — am zis eu. Nici nu trebuie spus vreunui tînăr că a săvîrşi suprema crimă[77] nu înseamnă nimic deosebit, nici că este neapărat nevoie să-ţi pedepseşti tatăl[78] ce s-a făcut vinovat la rîndul lui de vreo crimă şi nici că, procedînd aşa, ai acţiona în chipul zeilor dintîi şi mai mari!"

„Pe Zeus, — vorbi el — nici mie nu mi se pare că asemenea vorbe se cuvine să fie spuse."

„Şi nici ce mai urmează — am adăugat eu —
c anume, că zeii se războiesc şi se luptă între ei, că uneltesc unii împotriva altora — aceasta nici nu este adevărat — lucrurile nu trebuie spuse dacă cel ce urmează să ne păzească cetatea trebuie să socotească drept cea mai de ruşine faptă a te mînia pe aproapele tău. Nu-i deloc necesar să înşirăm prin vorbe sau să zugrăvim în culori gigantomahii, ca şi toate felurile de duşmănii avute de zei şi eroi faţă de rudele şi apropiaţii lor. Or, dacă urmează să-i convingem pe tineri că nici un cetăţean nu l-a urmărit cu ura sa vreodată pe un altul şi că aşa ceva nu se cade, iată, mai degrabă, ce trebuie spus copiilor
d de către bătrîni şi bătrîne, iar cei ajunşi mai în vîrstă trebuie să-i silească şi pe poeţi să compună în acest fel. De asemenea, înlănţuirea Herei, înfăptuită de către fiul ei, zvîrlirea lui Hefaistos de către tată, atunci cînd primul voia să-şi apere mama lovită, luptele zeilor, cîte le-a istorisit Homer — toate acestea nu trebuie îngăduite în cetate, fie că au, fie că n-au vreun tîlc adînc[79]. Fiindcă copilul nu este în stare să deosebească ceea ce are tîlc, de ceea ce n-are; ci, lucrul întipărit în minte la vîrsta aceea rămîne,
e de obicei, neşters şi neschimbat. Din care pricină probabil, tot ceea ce ei vor asculta la început trebuie istorisit cît se poate de ales, pentru ca ei să asculte glasul virtuţii."

„Are sens ceea ce spui — vorbi el — însă dacă cineva ne-ar întreba care sînt aceste lucruri «alese» şi care sînt miturile respective, ce am răspunde?"

Am spus:

„O Adeimantos, nu sîntem, eu și cu tine, poeți în clipa de față, ci întemeietori de cetate! Se cade 379 a
ca întemeietorii să știe canoanele miturilor, pe care poeții trebuie să le folosească. Iar dacă aceștia s-ar abate de la aceste canoane, nu trebuie să le încredințăm facerea de mituri și nici nu trebuie lăsați să le compună."

„Adevărat. Dar care ar putea fi canoanele acestea ale învățăturii despre zei?"

B. „Iată care: — am zis — trebuie totdeauna înfățișat în ce fel este zeul, fie că cineva s-ar exprima în metru epic, liric, ori în tragedie."

„Trebuie, desigur."

„Dar nu este zeul, prin firea sa, bun și nu tre- b
buie declarat astfel?"

„Cum de nu?"

„Or, nimic din cele bune nu este vătămător, nu?"

„Așa cred."

„Dar oare nevătămătorul vatămă?"

„În nici un chip."

„Cel care nu vatămă face vreun rău?"

„Nici aceasta."

„Însă ceea ce nu face nici un rău, nu ar putea fi nici pricina vreunui rău?"

„Cum de ar putea?"

„Dar binele nu este el folositor?"

„Ba da."

„E pricina unei binefaceri?"

„Da."

„Așadar binele nu este pricina tuturor lucrurilor, ci doar a celor bune, el nefiind vinovat pentru cele rele."

„Așa este" — zise el. c

„Așadar, nici zeul, — am spus eu — deoarece este bun, nu poate fi cauza tuturor, cum se spune, ci, în ceea ce-i privește pe oameni, el pricinuiește puține, și nicidecum multe lucruri. Căci, pe la noi cele bune sînt cu mult mai rare decît relele. Or, pe nimeni altul, decît pe zeu, trebuie să-l facem răspunzător pentru cele bune; iar pentru cele rele

trebuie să căutăm nu știu care alte pricini, dar nu pe zeu"[80].

„Îmi pare că grăiești cum nu se poate mai adevărat" — vorbi el."

„Nu trebuie, prin urmare, îndurată această gre-
d şeală în legătură cu zeii nici la Homer, nici la alt poet care ar vorbi în chip necugetat și greșit, astfel:

Două butoaie sînt așezate pe pragul lui Zeus
Pline de sorți, cu bune întîiul, al doilea cu rele[81]
(*Il.*, XXIV, 527—528).

Iar cel căruia Zeus i-ar da amestecat, din ambele:

Ba la rău e părtaș, părtaș e-apoi și la bine
(*Il.*, XXIV, 530).

Cel care însă primește neamestecat, doar din butoiul cu rele, pe acela:

Foamea pe sfîntul pămînt îl adulmecă fără de milă
(*Il.*, XXIV, 53).

e Nici nu trebuie vorbit despre Zeus, ca despre un vistiernic, care

... dă și bune și rele (autor necunoscut).

Iar istorisind încălcarea jurămintelor și a înțelegerilor de către Pandaros, nu vom aduce laude cui va zice că ea a avut loc din pricina Atenei sau a lui Zeus; de asemenea, nu trebuie îngăduit să audă
380 a copiii despre harța și judecata zeițelor[82], cum că s-ar datora lui Themis și Zeus, nici, după cum spune Eschil, că:

Zeul muritorilor le izvodește vină,
atunci cînd casa-ntreagă vrea să le-o prăvale
(fr. 160).

Cînd cineva ar compune astfel de opere în care s-ar afla astfel de versuri iambice — suferințele Niobei sau ale Pelopizilor ori ceva din ciclul troian sau altele asemănătoare, fie nu vom îngădui ca poetul să atribuie aceste fapte zeilor, fie, dacă le atribuie unui zeu, poeții trebuie să aibă în vedere ideea pe
b care tocmai o cercetăm și să afirme că zeul a făcut

lucruri drepte și bune, iar oamenii au avut de cîștigat în urma pedepsei. Dar poetul nu trebuie lăsat să spună că cei pedepsiți sînt nenorociți, atunci cînd zeul le-a dat pedeapsa. În schimb, să fie îngăduită poezia lor, dacă ar spune că cei răi sînt nenorociți, că a fost nevoie de pedeapsă, dar că pedepsiți fiind au avut de cîștigat de pe urma zeului. Trebuie să ne împotrivim în orice chip afirmației că zeul, care este bun, ajunge să fie pentru cineva pricină de rele și nu trebuie lăsat nimeni, fie tînăr, fie bătrîn să spună c sau să asculte așa ceva în cetatea sa, dacă aceasta ar fi bine cîrmuită, fie că astfel de mituri ar căpăta forma versului, fie a prozei, în temeiul faptului că asemenea spuse ar fi nelegiuite, nu ne-ar fi de folos și nici nu s-ar potrivi între ele."

„Votez laolaltă cu tine asemenea lege — zise el — și ea îmi este pe plac."

„Iată deci — am spus eu — unul dintre canoanele și legile privitoare la zei pe care vor trebui să-l respecte cei ce grăiesc și cei ce compun — anume că zeul nu este cauza tuturor lucrurilor, ci numai a celor bune."

„E cu totul necesar" — spuse el.

„Care va fi al doilea canon? Oare socotești că d zeul este un vrăjitor și că el, cu gînd mîrșav, apare mereu sub alte înfățișări, anume, cînd el însuși se transformă, schimbîndu-și chipul cu multe altele, cînd ne înșală doar, lăsîndu-ne să credem că el s-ar preschimba? Ori, nu cumva crezi mai degrabă că el este sincer și simplu și că, mai puțin ca oricine, el își părăsește înfățișarea?"

„Nu prea pot să mă hotărăsc, așa deodată!" — vorbi el.

„Cum așa? Nu este necesar, dacă zeul ar ieși din înfățișarea sa, ca el să se schimbe, fie din pricina sa, fie din cea a altcuiva?" e

„Ba da."

„Dar nu-i așa că lucrurile cele mai bune se schimbă și se alterează în cea mai mică măsură sub înrîurirea altuia? Spre pildă, trupul bun sub acțiunea mîncării, a băuturii și a oboselilor, orice plantă viguroasă sub acțiunea vremuielii, a vînturilor și a altor fenomene

asemănătoare. Nu cumva insul cel mai sănătos și cel mai puternic se alterează și cel mai puțin?"

381 a „Cum de nu?"

„Dar nu cumva și un suflet foarte viteaz și plin de minte va fi tulburat și schimbat prea puțin de către ceea ce se întîmplă în afara sa?"

„Ba da."

„Dar nu se petrece același lucru și cu toate obiectele alcătuite din părți — clădiri, veșminte — anume că cele bine întocmite și trainice sînt cel mai puțin schimbate de către timp și de ceea ce se petrece cu ele?"

„Așa este."

b „Orice lucru trainic, fie natural, fie artificial, fie mixt are parte de cea mai mică schimbare pricinuită de alt lucru."

„Așa se pare."

„Însă zeul și divinul au, pe deplin, starea cea mai bună?"

„Cum de nu?"

„Din acest punct de vedere, deci, zeul ar avea, în cea mai mică măsură, mai multe înfățișări!"

„Într-adevăr!"

„Dar oare el însuși s-ar schimba și s-ar altera pe sine?"

„Da — făcu el — dacă firea sa se poate altera."

„Oare zeul se face pe sine mai bun și mai frumos, sau mai rău și mai urît decît este?"

c „E necesar ca el să se modifice pe sine înspre rău, dacă își schimbă natura. Căci nu putem afirma că zeul ar duce lipsă de frumos și de bine!"

„Perfect grăiești — am spus eu. Or, stînd astfel lucrurile, îți vine să crezi, Adeimantos, că de bunăvoie ar putea zeul să se facă pe sine mai rău în vreun fel, fie decît zeii, fie decît oamenii?"

„Cu neputință."

„Este cu neputință, prin urmare, ca vreun zeu să vrea să se schimbe pe sine, ci, fiind zeul, pe cît se pare, foarte frumos și foarte bun, rămîne, cît poate, fiecare zeu în parte veșnic simplu, în înfățișarea sa proprie."

„Absolut necesar — zise — pe cît mi se pare."

„Atunci — am zis eu — să nu vină nici un poet, prietene, să ne spună: d

Cu-nfăţişări de străini se-ntîmplă adesea că zeii
Astfel mereu tot apar, cetăţi străbat şi colindă
(*Od.*, XVII, 485—486).

Şi nici vreun poet să nu-i ponegrească pe Proteus şi Thetis şi nici în tragedii sau în alte compoziţii să n-o arate pe Hera schimbată la înfăţişare în preoteasă, cerşind *pentru copiii dătători de viaţă ai argianului Inachos*[83]. Şi nici multe alte minciuni asemănătoare să nu ne spună! Şi nici mamele ce dau crezare unor astfel de poeţi, să nu-şi înspăimînte copiii, povestindu-le mituri urîte şi susţinînd că, în timpul nopţii, unii zei se plimbă prin împrejurimi, luînd înfăţişări felurite de străini, pentru ca, deopotrivă, nici ele să nu vorbească cu păcat împotriva zeilor, nici să nu-i facă pe copii sperioşi."

„Să nu facă astfel!"

„Dar — am spus eu — dacă astfel sînt zeii, încît pe ei înşişi ei nu se schimbă, ne fac oare pe noi să credem că apar sub felurite înfăţişări, vrăjindu-ne şi amăgindu-ne?"

„Poate că da."

„Cum aşa? — am zis eu. Ar putea dori vreun 382 a
zeu să mintă prin vorbă sau faptă, producînd o iluzie?"

„Nu ştiu" — răspunse el.

„Nu ştii că toţi oamenii şi zeii urăsc minciuna autentică, ca să spunem aşa?"

„Ce vrei să spui cu asta?"

„Spun că nimeni, de bunăvoie, nu vrea să mintă în adîncul sufletului său şi în legătură cu lucrurile cele mai grave, ci, mai mult decît orice, se teme să nu ajungă la aşa ceva."

„Tot nu înţeleg."

„Îţi închipui cumva că spun ceva foarte savant! Spun doar că nimeni n-ar accepta să se mintă, să fie minţit, să fie neştiutor, să fie stăpînit de minciună în adîncul sufletului, în legătură cu ceea ce în chip real există, şi că toţi urăsc cel mai mult minciuna într-o astfel de situaţie."

„Aşa este" — spuse el.

„Însă o astfel de minciună s-ar putea numi pe drept — cum spuneam — *minciună autentică*, anume, neștiința din suflet a celui care s-a mințit ; aceasta, deoarece imitația prin cuvinte a celor ce se petrec
c în suflet, nu este o minciună pură. Nu-i așa?"

„Chiar așa."

„Minciuna autentică este, prin urmare, urîtă nu doar de zei, ci și de oameni."

„Așa cred."

„Dar ce este minciuna din cuvinte? Cînd se arată ea cuiva de folos, așa încît să nu ajungă vrednică de ură? Oare nu cumva în relația cu dușmanii și cu cei numiți prieteni, atunci cînd, din pricina nebuniei sau vreunei alte sminteli, ei încearcă să facă ceva rău? Nu este ea atunci de folos, aidoma unui leac, pentru a ne feri de așa ceva? Iar pe de altă parte, în miturile despre care vorbeam, deoarece nu cunoaș-
d tem adevărul despre ceea ce este vechi, nu facem, tot așa, ceva folositor, născocind minciuni ce seamănă cît se poate de mult cu adevărul?"[84].

„Ba da, așa este."

„Dar zeului la ce îi slujește minciuna? Oare minte fiindcă, necunoscînd trecutul, ar trebui să născocească imagini mincinoase?"

„Ar fi ridicol!" — exclamă el.

„În zeu, deci, nu poate sălășlui un poet mincinos"[85].

„Nu, pare că nu."

„Oare ar minți fiindcă se teme de dușmani?"

e „Nici vorbă."

„Oare din pricina nebuniei sau a smintelii prietenilor?"

„Nici un prieten al zeilor nu poate face parte dintre nebuni și smintiți"[86].

„Nu există așadar vreun motiv pentru care zeul ar putea minți."

„Nu există."

„Cu totul lipsit, deci, de minciună este, dar, daimonicul, cît și divinitatea"[87]

„Cu totul" — vorbi el.

„Zeul este, așadar, pe de-a întregul sincer și adevărat, în faptă și vorbă, și nici el însuși nu-și schimbă înfățișarea, nici pe alții nu-i înșală, nie prin vedenii,

fie trimițînd cuvinte sau semne, nici în timp de veghe, nici în vis."

„Dacă o spui tu, îmi vine și mie să o cred!" — 383 a
zise el. „Ești, prin urmare, de acord cu cel de-al doilea canon după care trebuie vorbit și compus despre zei, anume ca ei să nu apară drept vrăjitori, fiindcă, chipurile, s-ar preschimba pe ei înșiși, și nici ca ei să ne amăgească, cu minciuni, prin vorbă sau faptă?"

„De acord" — răspunse el.

„Deși lăudăm multe la Homer, totuși nu vom lăuda trimiterea visului de către Zeus lui Agamemnon, nici pe Eschil cînd o face pe Thetis să afirme că Apollon, după ce i-a cîntat la nuntă, *i-a prăpădit norocul de a avea copii fericiți*: b

... spunînd că boala n-or cunoaște-o și vor trăi-n-delung,
și că iubită fi-va soarta mea de zei;
cînta un imn și-mi da curaj.
Iar eu credeam că Phoibos fără de minciună
tot le spunea, prezicătorul.
Dar el care cînta pe cînd se ospăta de zor,
care pe toate le grăia așa de bine
chiar el copilul mi-l ucise[88].

Cînd cineva ar afirma așa ceva despre zei, ne c
vom mînia și nu-i vom da cor poetului și nici nu vom îngădui ca dascălii să folosească astfel de povești pentru educația copiilor, dacă paznicii urmează să devină oameni cu frică de cele sfinte și divini — în cea mai mare măsură a posibilului pentru un om."

„Sînt întru totul de acord cu aceste canoane și le-aș folosi întocmai ca pe legi" — vorbi el.

(Cartea a III-a) „Bun, astfel de istorii — am 386 a
zis eu — în legătură cu zeii trebuie să asculte — sau să nu asculte — încă din copilărie, pare-se, cei ce îi vor cinsti pe zei și pe părinți și care vor pune nu puțin preț pe prietenia dintre ei."

„Cred — zise el — că e justă această opinie."

„Dar ce vom face dacă e nevoie ca ei să devină viteji? Oare nu trebuie să le spunem acele istorii care să-i facă să se teamă cît mai puțin de moarte?

b Sau crezi că cineva ar putea deveni viteaz avînd într-însul această spaimă?"

„Pe Zeus, — făcu el — nu cred!"

„Însă socoți că cineva, care crede că există lumea lui Hades și grozăviile de acolo, va fi neînfricat în fața morții și că va prefera, în bătălie, moartea, înfrîngerii și robiei?"

„Deloc."

„Trebuie, pe cît se pare, ca și în privința acestor mituri, să alcătuim reglementări pentru cei ce vor să le povestească și să le cerem să nu arunce, pur și simplu, cu ocări asupra lumii lui Hades, ci, mai
c degrabă, s-o laude, deoarece ei nici nu spun adevărul, nici nu sînt de folos celor ce vor fi luptători."

„Trebuie" — vorbi el.

„Vom șterge așadar toate poveștile de acest fel, începînd cu aceste versuri:

Bine mi-ar fi mai degrabă argat să fiu pe pămînt,
la cineva neînsemnat, sărman și fără de stare.
Nu peste morții toți crai și cei ce sînt stinși de
pe lume. (*Od.*, XI, 489—491)

d Oameni fie, sau zei, cumplită fi-va-le ivită
Casa mucedă tare, pe care-o urăsc chiar și zeii
(*Il.*, XX, 64—65)

Vai și amar, căci în a lui Hades palate e omul
numai suflare și umbră, defel nu are el vintre
(*Il.*, XXIV, 103—104)

Cuget doar el mai avea, căci umbrele pot doar
să zboare (*Od.*, X, 495)

Sufletul zboară din trup și pleacă acuma la Hades,
Soarta jelind, lăsînd tinerețea, lăsînd bărbăția
(*Il.*, XVI, 856—857)

387 a ... sufletul său sub pămînt, precum fumul,
Pleacă c-un țipăt (*Il.*, XXIII, 107—108)

și:

Astfel cum în adîncul grotei divine liliecii
Zboară țiuind, după ce din rînd de pe stîncă vreunul

Se desprinde căzînd, iar ei se tot țin laolaltă,
Astfel și ele țiuind împreună plecară. (*Od.*, XXIV, 6—9).

Îi vom cere lui Homer și celorlalți poeți să nu se supere dacă vom înlătura astfel de vorbe și altele asemănătoare, nu fiindcă nu ar fi poetice și plăcute spre a fi ascultate de către mulțime, ci fiindcă, cu cît sînt mai poetice, cu atît mai puțin trebuie să fie ascultate de către copiii și bărbații ce trebuie să fie oameni liberi, temători mai mult de robie, decît de moarte"[89]. b

„Așa este."

„Și, în plus, trebuie alungate toate denumirile acelea cumplite și de spaimă: *Cocytul* și *Styxul*, *subpămîntenii* și *descărnații* și altele de același fel, cîte îi fac, [cum crede][90], pe ascultători să se înfioare. Pesemne că în alte cazuri e bine așa. Dar noi ne temem ca nu cumva paznicii să ajungă, din pricina acestei înfiorări, mai emotivi și mai slabi de înger decît se cade." c

„Și pe bună dreptate ne temem" — vorbi el.

„Trebuie, deci, îndepărtate astfel de vorbe?"

„Desigur."

„Trebuie, în schimb, să se compună și să se grăiască potrivit unui canon /poetic/ contrar acestora?"

„Limpede."

„Vom înlătura, de asemenea, bocetele și jelaniile oamenilor de renume." d

„E necesar — zise — dacă se acceptă cele de mai înainte."

„Cercetează — am spus eu — dacă le vom înlătura cu îndreptățire sau nu. Afirmăm că un om de ispravă nu va socoti moartea ceva cumplit pentru soțul său, de asemenea om de ispravă."

„Da, afirmăm așa ceva."

„Nu ar trebui, deci, să-l bocească pe acesta de parcă ar fi pățit ceva cumplit."

„Nu."

„Dar spunem încă ceva: un astfel de om de ispravă nu depinde decît de sine pentru a trăi bine, și, spre deosebire de ceilalți, are foarte puțină nevoie
c de un altul.”

„E adevărat” — răspunse.

„Foarte puțin grav va fi atunci pentru el, să ajungă lipsit de un fiu, frate, bani sau orice altceva asemănător!”

„Foarte puțin, desigur.”

„Prea puțin, deci, se va tîngui el, cînd o astfel de nenorocire îi va pica pe cap, ci o va îndura cu cea mai mare liniște.”

„Chiar așa.”

„Cu dreptate, așadar, am alunga din cetate tînguirile bărbaților străluciți, ci, mai degrabă, le-am da femeilor, și nici măcar celor de ispravă; să le dăm, de asemenea, bărbaților de nimic, pentru ca cei cres-
388 a cuți spre a păzi țara să socotească respingătoare făptuirea unor lucruri pe potriva celor mai de jos dintre oameni!”

„Just” — vorbi el.

„Și iarăși, vom cere lui Homer și celorlalți poeți să nu-l înfățișeze pe Ahile, fecior de zeiță:

Ba pe o rînă zăcînd, ba iarăși din nou în picioare
Sta, ba aplecat... (*Il.*, XXIV, 10—12)

apoi, *cînd, stînd în picioare, naviga în neștire*
b *pe-ntinsul mării sărate*, nici să nu afirme că el *cu ambele mîini praf negru-și turna peste creștet*[91], nici că plîngea și se jeluia în toate felurile, așa cum îl arată Homer, și nici poetul să nu spună că Priam, bărbat aflat aproape de zei:

... tot răsucindu-se-n scîrnă,
Nume dădea, pe toți în parte-i chema cu strigarea-i
(*Il.*, XXII, 414—415).

Și cu atît mai mult, poetul să nu-i facă pe zei să se tînguie și să spună:

c Vai-mie, nenorocita, mamă nefericită (*Il.*, XVIII, 54).

Iar, fiind vorba despre zei, să nu-l înfățișeze pe cel mai mare dintre ei cu atita lipsă de asemănare, încît el /Zeus/ să strige:

O vai mie, că-l văd alergat în jurul cetății;
Drag mi-e acel bărbat și inima-mi plînge de jale
(*Il.*, XXII, 168—169)

și:

Vai, că mi-e dat ca cel mai iubit dintre oameni, Sarpedon
El, de mîna lui Menoitiade Patrocle, să piară d
(*Il.*, XVI, 433—434).

Căci dacă, dragă Adeimantos, copiii noștri ar asculta cu seriozitate astfel de povești și nu ar rîde de ele, socotindu-le nepotrivite, greu ar mai putea crede vreunul dintre ei că asemenea emoții sînt nedemne de natura sa omenească și greu s-ar mai împotrivi el, atunci cînd i s-ar ivi prilejul, să povestească sau să facă așa ceva. Fără rușine și fără tărie de caracter, ar cînta multe cîntece de jale și ar boci pentru suferințe neînsemnate."

„Adevărat vorbești" — zise el. e

„Nu trebuie deci făcut așa ceva, după cum ne-a dictat rațiunea lucrurilor. Trebuie să dăm crezare acestui principiu, pînă ce ne-ar convinge cineva cu un altul mai puternic."

„Așa e."

„Însă oamenii noștri nu trebuie nici rîsul să-l iubească. Căci atunci cînd cineva ar izbucni într-un hohot de rîs nestăvilit, un astfel de exces aduce o schimbare excesivă."

„Așa cred și eu."

„Deci, dacă cineva ar înfățișa oameni slăviți
stăpîniți de rîs, nu va trebui să primim asemenea 389 a
versuri și cu atît mai puțin dacă ar fi vorba despre zei."

„Într-adevăr."

„Atunci nici acel pasaj din Homer nu-l vom primi, unde poetul spune despre zei:

Rîs de nestins se-nălță pe la zeii cei preafericiți,

Cînd pe Hefest îl văzură cum alerga prin palate
(*Il.*, I, 599—600).

Nu trebuie deci acceptat, după cuvîntul tău."

„Dacă tu vrei să-l iei drept al meu! — spuse el.
b Nu trebuie deci acceptat."

„Dimpotrivă, mai mult decît orice trebuie prețuit adevărul. Dacă am vorbit cu dreptate adineaori spunînd că, în sine, minciuna este nefolositoare zeilor, iar oamenilor le este folositoare doar în chip de leac, e vădit că ea trebuie încredințată medicilor, dar că particularii nu trebuie să se atingă de ea."

„E vădit."

„Se cuvine, deci, ca doar cîrmuitorii cetății să mintă, fie pe dușmani, fie pe cetățeni, avînd în vedere folosul cetății; tuturor celorlalți însă nu li se dă voie
c să mintă[92]. Vom zice că un particular care a mințit pe cîrmuitori a făptuit o greșeală egală și chiar mai mare decît un bolnav care n-ar spune adevărul medicului sau decît un sportiv care nu l-ar spune antrenorului, în privința stării corpului lor, ori decît cineva care nu spune cîrmaciului starea corăbiei și a marinarilor, în ce fel el sau vreunul dintre coechipieri își fac treaba."

„Întru totul adevărat."

„Așadar, dacă cîrmuitorul l-ar prinde mințind pe vreun alt cetățean:

d ... dintre cei ce sînt meșteri,
Fie profet, ori dulgher, ori vindecător de bolnavi
(*Od.*, XVII, 383—384)

l-ar pedepsi, ca pe unul ce aduce asupra cetății o nenorocire asemenea celei făcută de omul ce răstoarnă și prăpădește o corabie."

„Dacă s-ar săvîrși fapte în urma vorbelor" — zise el.

„Bun, dar tinerii, în cetatea noastră, nu vor avea nevoie de cumpătare?"

„Cum de nu?"

„Însă, în general vorbind, nu acestea sînt cele mai importante trăsături ale cumpătării: cetățenii

să fie supuși stăpînilor și să fie ei înșiși stăpîni peste e
plăcerile băuturii, mîncării și iubirii?"
„Așa cred."
„Vom spune deci că Homer l-a făcut pe Diomede să vorbească frumos, atunci cînd acesta zice:

Stai liniștit, om bun, tu bine vorba-mi ascultă" (*Il.*, IV., 412)

ca și altele la fel cu acestea, /bine spuse/, spre pildă:

... mergeau suflînd a mînie aheii,
Muți, de mai marii lor temători... (*Il.*, III, 8—9 și IV, 431)

cît și alte versuri, cîte sună la fel."
„E bine așa."
„Dar astfel de versuri:

Beat, cu ochi de cățea, tu inimă ai ca de ciută (*Il.*, I, 225)

ca și cele ce urmează? Oare este cuvenit ca cineva, 390 a
simplu particular, să pronunțe astfel de îndrăzneli sfruntate, în vorbă sau în poezie, adresate unor cîrmuitori?"
„Nu se cuvine."
„Nu cred că tinerii vor deveni cumpătați ascultîndu-le! Iar dacă ele produc vreo plăcere, nu-i de mirare. Sau cum vezi lucrurile?"
„Chiar așa" — răspunse el.
„Însă să-l pui pe bărbatul cel mai înțelept să afirme că lui i se pare lucrul cel mai frumos dintre toate, cînd:

...alăturea-s mesele pline, b
Pîine-i pe ele și hălci, iar vinul, scoțîndu-l din crater,
Un paharnic îl duce pe la meseni și li-l toarnă (*Od.*, IX, 8—10).

Crezi că așa ceva este potrivit cu un tînăr care trebuie să ajungă la stăpînirea de sine? Sau ce zici de așa ceva:

Cel mai cumplit e ca soarta să-ți dea o moarte prin foame (*Od.*, XII, 342)?

Sau /e potrivit/ să afirmi că Zeus, în ceasul cînd
ceilalţi zei şi oamenii dormeau, fiind singurul treaz,
c a uitat cu uşurinţă tot ceea ce chibzuise, din pri-
cina poftei de iubire şi că s-a simţit atît de atras,
văzînd-o pe Hera, încît nici n-a mai voit să intre în
casă, ci a dorit să se împreuneze cu ea acolo, pe pă-
mînt, spunînd că îl stăpîneşte într-atît pofta, cît
nici prima dată nu i se întîmplase, cînd ei s-au dus
împreună *pe-ascuns de dragii părinţi?*[93] De asemenea
nu e frumos nici să-i înfăţişezi pe Ares şi Afrodita
înlănţuiţi de Hefaistos din pricina unor pofte ase-
mănătoare."

„Pe Zeus! — vorbi el — nu mi se par potrivite astfel de vorbe."

„În schimb, dacă bărbaţii vestiţi sînt arătaţi
îndurînd cu tărie totul, prin vorbă şi faptă, aceste
d fapte şi vorbe trebuie privite şi ascultate, ca spre
pildă :

Pieptul el şi-l izbi şi inimii dete dojană
Rabdă, inim'a mea, răbdat-ai şi altele încă

(*Od.*, XX, 17—18).

„Aşa este, întru totul."

„Şi nici nu trebuie îngăduit ca asemenea bărbaţi să fie gata să primească daruri şi să se arate iubitori de arginţi."

e „Deloc nu trebuie."

„Nu trebuie, deci, să li se cînte :

Daruri, la zei, la vrednicii regi, convingere poartă
(Hesiod ?).

Şi nici nu trebuie lăudat dascălul lui Ahile, Phoi-
nix, cum că ar fi vorbit cu înţelepciune, sfătuindu-l
pe Ahile să-i ajute pe ahei dacă îi aduc daruri ; dar
că fără daruri să nu se abată de la mînia sa. Şi nu-l
vom preţui şi nu vom fi de acord nici cu Ahile însuşi,
înfăţişat a fi fost într-atît iubitor de arginţi, încît
să primească daruri de la Agamemnon ; şi nu vom
accepta ca iarăşi, doar primind răsplăţi, el să îna-
391 a poieze cadavrul /lui Hector/, dar altfel să nu se în-
duplece."

„Da, nu e bine ca aşa fapte să fie lăudate" —
zise el.

„Fiindcă e Homer la mijloc, nu mi-e la îndemînă
să spun că nu se cuvine să pună astfel de fapte pe
seama lui Ahile sau să dea ascultare altora ce le-ar
spune, precum şi să zică despre Apollon:

Tu, ucigaş între zei, rănitu-m-ai tu de departe,
Plată ţi-aş da deîndat', de nu mi-ar fi peste poate
(*Il.*, XXII, 15, 20).

Nici nu se cade ca Ahile să se arate lipsit de b
ascultare faţă de rîu, acesta un zeu fiind, şi să se
arate gata să se bată cu el şi să declare că-şi va *dărui*
pletele închinate celuilalt rîu, Spercheios, *eroului mort*
Patrocle, iar că ar fi făcut toate acestea este de necre-
zut. De asemenea, vom spune că tîrîrea lui Hector
în jurul mormîntului lui Patrocle, jertfirea captivilor
pe rug nu sînt adevărate şi nici nu vom îngădui ca
ai noştri să creadă că Ahile, fecior de zeiţă şi fiul
lui Peleus, cel atît de cumpătat şi a treia generaţie c
coborînd de la Zeus[94], Ahile cel crescut de preaînţe-
leptul Cheiron, putea fi plin de atîta zbucium, încît
să aibă într-însul două boli potrivnice una alteia —
micime sufletească unită cu pofta de arginţi, pe de
o parte, ca şi orgoliu nemăsurat faţă de zei şi oameni,
pe de altă parte."

„Adevărat ce spui" — răspunse el.

„Nici următoarele — am zis eu — să nu fie
crezute şi să nu le îngăduim a fi spuse: cum că
Theseu, fiul lui Poseidon, şi Peirithoos, fiul lui Zeus,
s-au pus să facă acele răpiri înfiorătoare[95] şi nici d
că vreo altă odraslă zeiască sau erou a cutezat să
făptuiască lucruri cumplite şi necucernice, aşa cum
sîntem acum minţiţi în legătură cu ei. Ci trebuie
să-i silim pe poeţi, fie să spună că aceste fapte nu
le aparţin acelora, fie că ei nu erau feciori de zei,
dar ambele să nu le spună, nici să nu caute a-i încre-
dinţa pe tineri, că zeii nasc răutăţi şi că eroii nu sînt
cu nimic mai buni decît oamenii, zicînd noi, mai e
înainte, că aceste spuse nu sînt nici cucernice, nici
adevărate. Căci am arătat că e cu neputinţă ca răul
să vină de la zei."

„Am arătat, cum să nu?"

„Iar pe de altă parte, asemenea vorbe sînt vătămătoare pentru cine le ascultă: căci oricine își va găsi sieși iertare pentru purtarea sa rea, încredințat fiind, că aidoma au făcut și fac și cei care:

Sămînță apropiată sînt din zei,
Cei de lîngă Zeus, ei, al căror altar
Stă-n eter pe muntele Ida,
Părintescului Zeus închinat.
(Eschil, *Niobe*)

și în care:

Încă n-a pierit sîngele divin *(Ibidem)*.

Din aceste pricini, trebuie contenit cu povestirea unor astfel de mituri, ca nu cumva să le dea tineri-
392 a lor o strașnică pornire spre rău."

„Absolut" — vorbi el.

„Ei, și acum — am spus eu — ce ne mai rămîne de spus, spre a hotărnici ce fel de mituri trebuie spuse și ce fel nu? Despre zei, daimoni, ca și despre eroi și cei aflați în împărăția lui Hades, am arătat în ce fel trebuie vorbit."

„Pe deplin."

„N-ar trebui, în urmă, vorbit și despre oameni?"

„E clar că da."

„Este însă cu neputință, prietene, să facem în clipa de față orînduială și în această privință."

„Cum așa?"

„Fiindcă, cred, noi vom zice că poeții și retorii
b înfățișează greșit ce-i mai important în legătură cu omul, cînd spun că mulți ticăloși sînt fericiți, iar drepții — nefericiți, că nedreptatea e folositoare, dacă nu se dă în vileag, că dreptatea e bunul altuia, dar păguboasă celui ce o săvîrșește. Și vom zice că asemenea vorbe trebuie să fie oprite, iar cele potrivnice lor să fie rînduite spre cîntare și rostire. Nu-i așa?"

„Ba da."

„Atunci, dacă ajungi să fii de acord cu ce spun eu, voi susține că ești de acord cu mine și în privința lucrului pe care noi de mult îl căutăm."

„Ai surprins bine situația".

„Așadar, atunci vom stabili că astfel de vorbe trebuie rostite în legătură cu oamenii, cînd vom afla ce fel de lucru este dreptatea și că ea slujește, în sine, celui ce o are, fie că el ar părea sau nu ar părea că este drept."

„Perfect adevărat" — zise el.

C. „Să isprăvim, așadar, acum, cu ceea ce era de spus în legătură cu conținutul poveștilor! Cred însă că după cele spuse trebuie să cercetăm exprimarea acestora[96]. Urmează să cercetăm care exprimare trebuie folosită și în ce fel."

Vorbi Adeimantos:

„Aici — zise el — nu pricep ce spui."

„Și totuși — am spus eu — ar trebui! Însă poate d
că vei pricepe mai degrabă astfel: oare nu toate cîte le spun povestitorii și poeții reprezintă o istorisire a unor fapte trecute, prezente sau viitoare?"

„Ce altceva?"

„Dar nu izbutesc ei să facă așa ceva folosind, fie istorisirea simplă, fie imitația, fie pe amîndouă?"

„Am nevoie — zise el — de o lămurire încă mai bună"[97].

„Un dascăl de tot rîsul par să fiu și deloc limpede! Precum fac cei incapabili să se exprime, voi încerca să-ți lămuresc ceea ce vreau, nu în chip general, ci luînd doar o parte spre pildă. Spune-mi, cunoști e
primele versuri ale *Iliadei*, unde poetul spune că Chryses l-a rugat pe Agamemnon să-i lase slobodă fata, că regele s-a mîniat, iar Chryses, neizbutind, 393 a
s-a rugat zeului să-i prăpădească pe ahei?"

„Le cunosc."

„Îți dai seama atunci că, pînă la aceste versuri:

... rugatu-i-a pe toți aheii,
Dar mai mult pe cei doi Atrizi, stăpîni de noroade
(*Il.*, I, 15—16)

vorbește poetul însuși și nu caută să ne facă să credem că vreun altul decît el însuși ar vorbi. După aceasta însă, el se exprimă ca și cînd ar fi Chryses și încearcă,

b pe cît poate, să ne încredinţeze că cel care vorbeşte nu este Homer, ci preotul, un bătrîn. Şi cam la fel a fost alcătuit şi restul naraţiunii despre întîmplările de la Troia, ca şi cele din Ithaca şi cele din întreaga *Odisee.*"

,,Chiar aşa."

,,Aşadar, avem istorisire şi atunci cînd poetul înfăţişează vorbele fiecăruia, dar şi atunci cînd el însuşi spune /ceea ce se petrece/ între momentele rostirii acelor vorbe?"

,,Cum de nu?"

c ,,Însă atunci cînd cineva ar pronunţa vorbe ca şi cînd ar fi un altul, oare nu vom spune că el face să semene cît mai mult exprimarea sa cu cea a fiecărui personaj în parte, pe care el l-ar prezenta?"

,,Vom spune. Bun, şi?"

,,Dar oare nu este asemănarea cu un altul, fie prin voce, fie prin aspect, o imitaţie a aceluia cu care ai voi să te asemeni?"

,,Ei bine?"

,,Într-un astfel de chip, pare-se, Homer şi ceilalţi poeţi alcătuiesc o istorisire prin imitaţie."

,,Desigur."

,,Însă dacă poetul nu s-ar ascunde pe sine nicăieri,
d întreaga compunere şi istorisire ar fi fost fără imitaţie. Dar, ca să nu spui iarăşi că nu înţelegi, am să lămuresc cum ar putea fi aceasta: dacă Homer ar fi spus că Chryses, aducînd răscumpărarea pentru fiica sa, i-a rugat pe ahei şi, cel mai mult, pe regi; apoi ar fi continuat vorbind tot aşa, fără să devină Chryses, ci tot ca Homer, e vădit că nu ar fi existat imitaţie, ci istorisire simplă. Ar fi fost cam aşa — voi vorbi fără vers, că nu am fire de poet:[98] sosind, preotul, invocîndu-i pe zei ca aceştia să le dea aheilor pe mînă
e Troia şi să-i mîntuie, s-a rugat de regi să-i slobozească fiica, primind darurile şi fiind cu frică de zeul Apollon. După ce el a grăit acestea, toţi l-au cinstit şi au încuviinţat, dar Agamemnon s-a mîniat, poruncindu-i să plece pe dată şi să nu mai vină iarăşi, căci atunci nu-l vor mai scăpa sceptrul şi însemnele zeului. Şi a mai zis că, înainte de a-i fi slobozită fata, ea va

-îmbătrîni împreună cu el la Argos. I-a poruncit, deci, să plece și să nu-l întărîte, pentru ca să ajungă teafăr 394 a acasă. Bătrînul, auzind aceasta, s-a temut și a plecat în tăcere, dar, după ce s-a îndepărtat de oștire, s-a rugat îndelung lui Apollon, rostind și reamintind toate numele zeului. I-a cerut ca, dacă vreodată i-a făcut pe plac, fie înălțîndu-i temple, fie aducîndu-i sfinte jertfe, atunci, de dragul acestora, zeul să-i pedepsească pe ahei cu săgețile sale, pentru lacrimile ce el, Chryses, le-a vărsat.

Astfel, prietene, se alcătuiește o istorisire simplă, b lipsită de imitație."

„Pricep" — spuse.

„Pricepi atunci — am spus eu — și că există o istorisire opusă acesteia, atunci cînd cineva ar înlătura cuvintele poetului aflate între replicile personajelor, lăsînd doar aceste replici".

„Pricep și aceasta — spuse el. Așa este felul tragediei."

„Ai înțeles foarte bine — am zis eu. Cred că acum ți-am explicat limpede ceea ce mai înainte n-am fost în stare, anume că, în poezie și în povestirile mitologice, există un /tip de istorisire/ întemeiat întru totul c pe imitație — aceasta este, cum spui, tragedia și comedia; există apoi un tip întemeiat pe expunerea făcută de către poetul însuși — vei găsi acest tip cel mai bine /reprezentat/ în ditirambi;[99] și, în sfîrșit, mai este un tip bazat pe ambele feluri, pe care îl afli atît în poezia epică cît și în multe alte locuri, dacă înțelegi ce vreau să spun."

„Acum înțeleg ce ai vrut să spui înainte."

„Atunci, amintește-ți și de cele spuse încă mai d înainte: care vorbe trebuie rostite, s-a și arătat, dar trebuie încă cercetat cum trebuie ele rostite."

„Îmi amintesc."

„Iată deci ce spuneam: ar trebui să cădem la învoială dacă să îngăduim ca poeții să alcătuiască poeme, în cetatea noastră, imitînd, sau dacă îi vom lăsa să imite doar unele lucruri și altele nu, ori dacă cumva ei ar trebui să nu imite defel."

„Prevăd că tu vei cerceta — zise el — dacă vom îngădui în cetate tragedia și comedia, ori nu."

„Poate că așa vom face, — am răspuns eu — poate chiar mai mult decît atît. Eu unul încă nu știu, ci, pe unde ne-ar purta logica lucrurilor, precum suflarea unui vînt, pe acolo trebuie să mergem!"[100].

„Bine zis!" — spuse el.

e „Examinează atunci, Adeimantos, aspectul următor: oare paznicii noștri trebuie să fie buni imitatori sau nu? Ori și această chestiune este legată de cele spuse mai înainte, anume că fiecare poate împlini cum se cuvine o singură îndeletnicire și mai multe nu; ci, dacă s-ar apuca de multe, le-ar prăpădi pe toate, încît ar rămîne de pomină?"

„Cum să nu?"

„Atunci se poate spune același lucru și despre imitație, că un același om nu poate imita la fel de bine multe lucruri, așa cum poate imita pe unul singur."

„Da, nu poate."

395 a „Îi va fi deci greu ca, pe de o parte, să facă lucruri de valoare și, pe de altă parte, să și imite multe, fiind un bun imitator, de vreme ce aceiași oameni nu pot să întreprindă nici măcar două imitații care să pară apropiate una de cealaltă, precum cei care compun comedii și tragedii. Ori nu le numești pe acestea două imitații?"

„Ba da. Și ai dreptate zicînd că aceiași oameni nu le pot face pe amîndouă"[101].

„Și nici nu pot fi în același timp rapsozi și actori."

„Adevărat."

„Dar actorii, nici ei nu sînt aceiași pentru autorii
b tragici și pentru cei comici. Toate acestea sînt imitații, nu?"

„Imitații."

„Mi se pare, Adeimantos, că natura omenească s-a specializat chiar și în ocupații încă și mai restrînse decît acelea, încît ea este incapabilă să imite ca lumea multe lucruri sau să le facă pe cele care, prin asemănare, sînt imitate."

„Foarte adevărat" — spuse el.

„Dacă mai ținem la ideea noastră de mai înainte, anume că trebuie ca paznicii noștri, slobozi de orice
c altă ocupație, să fie doar artizanii desăvîrșiți ai liber-

tății cetății și să nu se îndeletnicească cu nimic altceva care nu duce spre acest scop, ei n-ar trebui să facă nimic altceva și deci nici să imite. Iar dacă vor imita totuși, să imite din copilărie ceea ce li se potrivește: oameni viteji, cumpătați, cucernici, liberi și așa mai departe. Cît despre faptele nedemne de un om liber, pe acestea nici să nu le facă, nici să nu fie iscusiți în a le imita și la fel cu nimic din ceea ce este urît, pentru ca nu cumva, pornind de la imitație, să aibă vreo plăcere în a fi astfel. Sau n-ai băgat de seamă, că atunci cînd imitația este d
practicată din copilărie și timp îndelungat, ea se așază în caracter și în fire, vădindu-se în aspectul fizic, în voce ca și în judecată."

„Ba da" — zise el.

„Nu vom îngădui — am spus — celor despre care afirmăm că se îngrijesc să devină bărbați de ispravă și care trebuie să devină astfel, să imite, bărbați fiind, o femeie, fie tînără, fie bătrînă, ori pe una suduindu-și bărbatul, certîndu-se cu zeii și fălindu-se în credința că ei îi merge bine, ori căzută în e
nenorocire, în doliu și jale. Ca să nu mai vorbim despre imitarea unei femei bolnave, îndrăgostite, ori aflată în chinurile facerii!"[102].

„Absolut" — vorbi el.

„Sau să imite sclave și sclavi, care fac ceea ce fac sclavii."

„Nici aceasta să nu facă."

„Sau să imite bărbați mîrșavi, fricoși și făcînd pe dos decît ceea ce spuneam adineaori, anume învinuindu-se și batjocorindu-se unii pe alții, spunînd necuviințe, beți sau nu, ori făcînd toate cîte astfel 396 a
de oameni își fac rău lor înșiși sau fac altora rău, în vorbă și faptă. Cred că tinerii noștri nu trebuie să se obișnuiască nici să facă pe smintiții, în vorbe sau fapte. Smintiții și oamenii ticăloși, bărbați sau femei, trebuie, desigur, cunoscuți, dar ei nu trebuie înfățișați pe scenă și nici imitați."

„Foarte adevărat."

„Însă este oare cazul ca /tinerii/ să imite fierari sau pe alți meșteri, ori pe cei ce mînă navele, sau b
pe cei ce poruncesc acestora, ori altceva asemenea?"

„Cum aşa ? — zise. Cînd lor nici măcar nu le va fi îngăduit să-şi îndrepte atenţia asupra unor astfel de îndeletniciri !"

„Dar oare vor imita cai nechezînd, tauri mugind, rîuri vîjîind, marea vuind, tunete şi toate de acest fel ?"[103].

„Doar lor le este oprit — spuse — şi să fie nebuni şi să se poarte ca nebunii !"

„Dacă pricep ce spui, există, prin urmare, un anumit tip de istorisire şi de exprimare pe care l-ar adopta omul cu adevărat de ispravă, atunci cînd ar
c trebui să istorisească ceva ; şi există şi un alt fel, neasemănător cu acesta, de care s-ar ţine şi pe care l-ar folosi mereu cel care, prin fire şi creştere, e potrivnic celuilalt."

„Care sînt aceste feluri ?" — întrebă el.

„Mi se pare că omul cu minte, atunci cînd, în decursul istorisirii, ajunge la fapta sau vorba vreunui om de ispravă, va voi să-l înfăţişeze ca şi cînd el ar fi acela şi nu se va ruşina de o atare imitaţie. Cel mai mult şi mai bine îl va imita pe omul de ispravă cînd acesta face ceva cu cap şi fără de greşeală ; mai
d puţin şi mai rău îl va imita cînd acela greşeşte, fie din pricina bolilor, a iubirii, a beţiei sau vreunui alt necaz. Dar cînd omul acela ar ajunge, în unele privinţe, nevrednic de sine, omul nostru nu va voi cu dinadinsul să se asemuie cu unul mai rău, decît pentru scurt timp, cînd acela ar face ceva bun. El se va ruşina, fiind, în acelaşi timp, şi nepregătit să imite astfel de firi, dar şi nemulţumit că trebuie să se toarne şi să se aşeze în tiparele celor mai răi. Va
e dispreţui, cu judecată, aşa ceva, afară doar dacă nu este vorba despre o glumă."

„Verosimil" — zise el.

„Atunci el se va folosi de acel fel de istorisire, pe care noi l-am înfăţişat puţin mai înainte, în cazul versurilor lui Homer, iar exprimarea sa va fi părtaşă la amîndouă formele, atît la imitaţie, cît şi la cealaltă povestire, dar partea imitaţiei va fi mică într-o cuvîntare întinsă. Sau spun vorbe deşarte ?"

„Chiar astfel trebuie să fie felul unui astfel de vorbitor !"

„Dar cel ce nu are un caracter bun, oare nu va imita el cu atît mai mult cu cît ar fi mai netrebnic 397 a
și nu va socoti el că nimic nu este nevrednic de el? Nu se va apuca el să imite, de față cu multă lume, cu seriozitate, totul — anume, și tunete și vîjîitul vîntului și grindina și scîrțîitul osiilor și scrîșnetul macaralelor și sunetul trîmbițelor, al flautelor, naiului și al tuturor instrumentelor, ca și glasurile cîinilor, oilor și ale păsărilor? Va fi deci exprimarea sa plină de sunete și înfățișări, realizate prin imitație. Sau b
cumva imitația va ocupa la el doar o mică parte din istorisire?"

„E neapărat să ocupe o mare parte."

„Iată ce am avut în vedere — am spus eu — vorbind despre cele două feluri de exprimare."

„Acestea și sînt" — zise el.

„Așadar, primul dintre acestea are de-a face cu mici schimbări. Iar dacă cineva ar da exprimării sale armonia și ritmul cuvenite, aproape că o singură armonie ar ajunge celui ce grăiește cum trebuie. Căci schimbările sînt mici — și, de asemenea, ar ajunge un ritm aproape mereu la fel." c

„Hotărît — zise — așa este."

„Dar ce spui despre celălalt fel de exprimare? Nu va avea el nevoie de condiții contrare /primului/? De toate armoniile, de toate ritmurile, dacă urmează a se grăi potrivit scopului, deoarece acesta presupune forme variate și numeroase schimbări?"

„Ba chiar așa se întîmplă!"

„Deci toți poeții sau cei ce relatează ceva se folosesc, fie de primul fel de exprimare, fie de cel de-al doilea, fie că le îmbină cumva?"

„Obligatoriu."

„Ce vom face? Oare vom primi în cetate toate aceste d
feluri de exprimare sau doar pe unul dintre tipurile simple sau, în sfîrșit, pe cel amestecat?"

„Dacă e după mine — vorbi el — aș accepta doar felul de exprimare cel neamestecat, aparținînd omului vrednic."

„Dar, Adeimantos, felul de exprimare amestecat e și el plăcut, iar cel simplu, însă contrar celui pe

care tu îl alegi, este cel mai pe plac copiilor și dascălilor lor, ca și majorității mulțimii!"

„Da, acesta le place lor cel mai mult."

„Probabil însă — am spus eu — ai putea afirma
e că acest fel nu se potrivește cu felul de a fi al statului nostru, pentru că la noi nu există vreun om, nici împărțit în două, nici în mai multe, dat fiind că fiecare săvîrșește un singur lucru."

„Nu se potrivește."

„Dar oare nu tocmai în virtutea acestui principiu, doar în această cetate îl vom afla pe cizmar fiind numai cizmar și nu și cîrmaci alături de cizmar, pe agricultor numai agricultor și nu și judecător pe lîngă agricultor, iar pe războinic numai războinic și nu și om de afaceri alături de războinic, și pe toți în același fel?"

„Adevărat."

8 a „Dacă, prin urmare, ne-ar sosi în cetate vreun bărbat în stare, prin iscusința sa, să se preschimbe în toate felurile și să imite toate lucrurile[104] și dacă ar voi să ne arate creațiile sale, noi am îngenunchia dinaintea lui ca dinaintea unui om divin, minunat și plăcut, dar i-am spune că un atare bărbat nu-și află locul în cetatea noastră, nici nu-i este îngăduit să sosească aici. După ce i-am turna pe creștet ulei parfumat și l-am încununa cu panglici de lînă, l-am tri-
b mite în altă cetate, urmînd să folosim un poet — povestitor mai sever și mai puțin plăcut, spre a cîștiga ceva de pe urma lui, un poet care ar imita exprimarea omului de ispravă și care ar spune ce are de spus urmărind canoanele pe care le-am prescris de la început, cînd ne-am apucat să-i educăm pe osteni."

„Chiar așa ar trebui făcut, dacă ar depinde de noi."

D. „Ei, prietene, — am zis eu — s-ar părea că am străbătut toate problemele artei Muzelor legate[105] de conținut și de mituri. Am arătat, dar, și ce trebuie spus și cum trebuie spus."

„Și mie mi se pare" — spuse el.

c „Însă n-ar mai trebui vorbit și despre modul de a cînta și despre melodie?"

„Limpede."

„Nu crezi că oricine ar putea afla ceea ce trebuie să spunem despre aceste chestiuni şi despre felul lor de a fi, dacă ar fi să ne arătăm consecvenţi cu cele de dinainte?"

Dar Glaucon rîse:

„Se pare că eu, Socrate, — zise el — nu sînt «oricine». Nu-mi dau seama în clipa de faţă, ce anume ar trebui spus mai departe. Doar bănui."

„Este cu totul îndestulător — am spus eu — ca mai întîi să spui că o cîntare se compune din trei d
părţi: vorbire, armonie[106] şi ritm."

„Cum nu?"

„Or, în măsura în care cîntarea este vorbire, nu se deosebeşte prin nimic de vorbirea necîntată, de vreme ce şi aici trebuie cuvîntat folosind aceleaşi canoane, pe care le-am arătat adineaori, şi în acelaşi fel."

„Adevărat" — spuse.

„Însă armonia şi ritmul trebuie să urmeze vorbirii."

„Cum să nu?"

„Dar am afirmat că nu ne trebuie bocete şi jelanii în rostire."

„Nu ne trebuie."

„Dar care sînt armoniile de jale? Spune-mi, căci e
tu te pricepi la arta sunetelor."

„Cele bazate pe modul *mixolidian*, pe cel *sintono-lidian* şi alte cîteva asemănătoare."

„Atunci acestea trebuie înlăturate! Căci ele nu sînt de folos nici măcar femeilor de ispravă, necum bărbaţilor!"

„Aşa e."

„Dar beţia, moliciunea, trîndăvia sînt cît se poate de nepotrivite pentru paznici."

„Cum de nu?"

„Care armonii sînt moleşitoare şi potrivite cu ospeţele?"

„Cele bazate pe modul *ionic* şi pe cel *lidian* — acelea care se numesc «molatece»."

„Te-ai sluji de astfel de armonii, prietene, pentru 399 a
oamenii războinici?"

„Cîtuşi de puţin — răspunse el. Se pare că pentru aceştia îţi rămîn modurile *doric* şi *frigian*"[107].

„Eu unul — am zis — nu mă pricep la armonii. Lasă-mi însă acea armonie care va putea imita cum se cuvine vocea şi intonaţia unui bărbat cu adevărat viteaz, unul care, în război sau în altă împrejurare, unde e loc de forţă, chiar dacă nu reuşeşte, ori e
b rănit sau merge spre moarte sau cade în orice altă nenorocire, îşi apără totuşi viaţa cu bărbăţie şi la locul său. Mai acceptă şi o altă armonie, pentru cel aflat în vreme de pace, unde nu e loc de forţă, ci de faptă săvîrşită de bunăvoie; este vorba de un om care l-ar îndupleca pe cineva în legătură cu vreun lucru sau ar cere ceva, fie vreunui zeu prin rugăciuni, fie vreunui om prin învăţătură şi dojană; ori care, dimpotrivă, s-ar supune altuia care îl roagă, îl învaţă sau caută să-l dezveţe de ceva. Omul nostru ar trebui să le facă pe toate acestea cugetînd bine, fără trufie,
c ci cumpătat şi cu măsură, preţuind ceea ce se petrece. Lasă-ne, deci, aceste două armonii, pe cea a forţei şi pe cea a bunăvoinţei, proprii oamenilor aflaţi în nefericire, dar şi în fericire, armoniile oamenilor cumpătaţi şi viteji, acelea care, cel mai frumos, vor imita vocile fiecăruia!"

„Nu ceri să lăsăm alte armonii, decît pe cele pe care eu le pomeneam adineaori" — spuse el.

„Nu ne vor face trebuinţă, deci, în cîntare şi acompaniament, tonurile prea numeroase şi nici trecerea prin toate armoniile."

„Într-adevăr, nu mi se pare că ne-ar face."

d „Nu-i vom păstra pe cei ce meşteresc harpe, «harpe triunghiulare» şi toate instrumentele care au multe corzi şi pot cuprinde toate armoniile."

„Nu e de crezut."

„Însă îi vei primi în cetate pe cei ce fabrică flaute, ca şi pe flautişti? Sau nu are tocmai acest instrument cele mai multe tonuri? Căci instrumentele ce pot trece prin toate armoniile imită, ele însele, flautul!"

„E vădit."

„Îţi rămîn ca folositoare pentru cetate, lira şi kithara[108]. Iar pentru păstorii de pe cîmpuri ar putea exista şi naiul."

„Aşa se arată raţional a fi" — spuse el.

„Nu facem nimic nou, prietene, — am zis eu e — judecîndu-l pe Apollon şi instrumentele sale mai presus de Marsyas şi instrumentele lui"[109].

„Pe Zeus, — vorbi el — nu-mi pare că am face ceva nou!"

„Pe Cîine, — am spus eu — fără să fi băgat de seamă, am curăţat cetatea pe care o declarasem opulentă!"

„Am procedat, însă, cu cap!" — zise.

„Atunci să o curăţăm şi de ceea ce mai rămîne! Chestiunea ritmurilor se potriveşte cu cea a armoniilor: anume, ca oamenii noştri să nu urmărească mişcări împestriţate şi variate, ci să aibă în vedere care sînt ritmurile unei vieţi ordonate şi viteze. Pe acestea, deci, văzîndu-le, să silească piciorul şi 400 a melodia să dea urmare vorbirii unui atare om; şi nu să silească vorbirea să dea urmare piciorului[110] şi melodiei. Iar care ar fi aceste ritmuri — e treaba ta să arăţi, aşa cum ai făcut-o şi cu armoniile."

„Pe Zeus, nu prea ştiu ce să zic! Aş spune doar, cercetînd lucrurile, că există trei tipuri /de ritmuri/ din care se compun mişcările cadenţate, aşa cum, la sunete, toate armoniile se nasc din patru tipuri[111]. Dar nu pot să spun care anume imită o astfel de viaţă."

„În privinţa acestora — am zis eu — să ne sfă- b tuim şi cu Damon[112], ca să aflăm care mişcări se potrivesc cu micimea sufletească, nesăbuinţa, sminteala şi altă meteahnă şi care ritmuri trebuie lăsate însuşirilor contrare. Eu am auzit, nu prea limpede, că el numeşte un anume ritm compus «marş», «dactilic» şi «eroic»[113]. Nu prea ştiu cum face şi îl rînduieşte egal în «sus» şi în «jos»[114], sfîrşindu-l cu o silabă scurtă, dar şi cu una lungă. Mai vorbeşte, cred, şi de un ritm numit «iamb», mai numeşte şi un altul «troheu», unde ajustează silabele scurte şi lungi. Şi cred că Damon, în cazul acesta, dojeneşte sau laudă c nu mai puţin mişcările piciorului, decît ritmurile înseşi — sau le vede cumva laolaltă — nu prea ştiu. Dar cum ziceam, să-l întrebăm în legătură cu acest subiect pe Damon. Distincţiile acestea cer multă socoteală, nu crezi?"

„Cum să nu?"

„Măcar însă acest lucru poate fi întrevăzut, anume că tot ceea ce e legat de ținuta frumoasă, pe de o parte, și de cea urîtă, de partea cealaltă, urmează ritmului frumos, respectiv, lipsei de ritm?"

„Cum de nu?"

d „Însă ritmul frumos urmează, fiind asemănător, exprimării frumoase, în timp ce lipsa de ritm urmează exprimării urîte. La fel se petrec lucrurile și cu armonia frumoasă și cu cea urîtă, dacă este adevărat că ritmul și armonia urmează vorbirii, așa cum spuneam adineaori, și nu vorbirea acelora."

„Desigur — spuse el — acestea trebuie să urmeze vorbirii!"

„Dar ce ai de spus despre felul exprimării și despre vorbire? Oare nu urmează ele caracterului sufletesc?"

„Cum să nu!"

„Dar oare armonia și ritmul nu urmează exprimării?"

„Ba da."

„Atunci vorbirea frumoasă, armonia, ținuta fru-
e moasă, ritmul frumos urmează simplității[115], nu cea care, fiind neghiobie, o numim eufemistic «simplitate», ci acelei judecăți ce, în adevăr, se bizuie pe un caracter frumos și bun."

„Întru totul."

„Dar oare nu trebuie ca tinerii să aibă pretutindeni în vedere toate acestea, dacă ei urmează să facă ceea ce le este propriu?"

„Trebuie."

401 a „Aceste calități se găsesc din belșug în pictură și în toate meșteșugurile asemănătoare, din plin se află și în arta țesutului și broderie, în arhitectură și în producerea celorlalte obiecte; în plus se regăsesc și în firea trupurilor și în cea a tuturor celorlalte viețuitoare — în toate acestea există ținuta frumoasă, cît și cea urîtă. Cît despre ținuta rea, lipsa de ritm și lipsa de armonie, acestea sînt surori cu vorbirea urîtă și cu caracterul urît; celelalte sînt surori caracterului contrar, cumpătat și bun; dai și imitațiile /tuturor obiectelor și viețuitoarelor în care există

armonie frumoasă și ritm/ sînt surori cu acest ultim caracter."

„Așa este."

„Dar oare numai poeților trebuie să le prescriem b
și să-i facem să arate în operele lor imaginea caracterului bun, sau altminteri să nu creeze pe la noi? Ori așa ceva trebuie cerut și de la ceilalți artizani? Și nu trebuie oare să-i oprim să arate caracterul urît, nesăbuit și meschin, și în imagini de animale, și în clădiri sau în vreo altă lucrare, ori altminteri să nu poată și să nu fie lăsați să lucreze pe la noi? Aceasta, pentru ca nu cumva paznicii, fiind crescuți cu ajutorul imaginilor în urîciune, culegînd și păscînd, ca într-o pășune c
rea, în fiece zi, cîte puțin din întregul ei, să primească pe nesimțite un mare rău în sufletele lor. Ci trebuie ca ei să-i caute pe artizanii în stare, prin firea lor, să meargă pe urmele naturii frumosului și a frumoasei ținute, pentru ca, precum cei ce locuiesc într-un loc sănătos, tinerii să aibă folos din toate, de oriunde le-ar sosi ceva vederii și auzului provenit de la lucruri frumoase, în felul unui vînt aducător de sănătate, suflînd dinspre locuri bune; astfel încă din d
copilărie, pe nesimțite, el să aducă asemănarea, prietenia și înțelegerea cu vorbirea frumoasă."

„Într-adevăr — zise el — așa ar fi cel mai bine crescuți."

„Dar, Glaucon, — am spus eu — oare n-ar fi tocmai hrana care se află în arta Muzelor cea mai potrivită acestui scop? Fiindcă, cel mai mult pătrund înlăuntrul sufletului atît ritmul cît și armonia și îl încing cu multă putere, aducînd după sine ținuta frumoasă, făcîndu-l pe om, dacă e crescut cum trebuie, să o aibă, iar dacă nu, dimpotrivă. Și de asemenea /e prețioasă arta Muzelor/ fiindcă cel hrănit cu ea cum trebuie poate simți cu cea mai mare agerime, lucrurile lăsate /de noi/ deoparte, care nu sînt frumos întocmite sau nu au crescut frumos. După ce omul nostru s-ar arăta nemulțumit din pricina acestora, el le-ar lăuda pe cele frumoase și s-ar bucura de pe urma lor, primindu-le în suflet și s-ar hrăni cu ele, 402 a
ajungînd un om de ispravă — frumos și bun. Iar pe cele urîte le-ar dojeni pe bună dreptate și le-ar

urî, încă copil fiind, înainte de a putea să dea socoteală cu mintea ; iar ajungînd la vîrsta rațiunii, el, cel crescut astfel, mai mult decît oricine, s-ar bucura de ea, recunoscînd-o, din pricina asemănării /cu lucrurile frumoase/"[116].

„Și eu cred — vorbi el — că din această pricină, ei trebuie hrăniți cu arta Muzelor."

„După cum — am spus eu — cunoaștem îndestulător literele atunci cînd ele, așa puține fiind, nu ne rămîn neştiute /în situațiile/ în care apar şi nu le neglijăm, pe motiv că nu le-am putea înțelege, nici cînd
b apar într-un loc mare, nici într-unul mic, ci pretutindeni sîntem atenți să le recunoaștem, deoarece știm că nu vom ajunge cunoscători ai literelor, dacă nu vom face așa."

„Adevărat."

„Pe de altă parte, după cum și imaginile literelor, dacă ele ar apărea cumva în apă sau în oglindă, nu le vom recunoaște înainte de a recunoaşte literele însele, căci recunoașterea aceasta ține de aceeași artă şi același studiu ..."

„Întru totul."

„... ei bine, pe zei, la fel stau lucrurile și cu arta
c Muzelor : nici noi, nici cei pe care dorim să-i educăm să fie paznici, nu vom ajunge inițiați în ea, înainte de a cunoaşte felurile cumpătării, ale vitejiei, libertății, mărinimiei și ale tuturor însușirilor care sînt surori cu acestea, ca și ale contrariilor lor, oriunde ar apărea, înainte de a le cunoaște și de a înregistra unde se află și ele și imaginile lor, fără să le neglijăm nici cînd apar în locuri mici, nici în cele mari, ci, dîndu-ne seama că totul ține de treaba aceleiași arte şi aceluiaşi studiu"[117].

„Neapărat" — răspunse el.

d „Aşadar — am zis — dacă s-ar întîmpla ca cineva să aibă un caracter frumos al sufletului şi o înfățișare pe potriva sufletului, în armonie cu el, părtaşă la același model, un astfel de om ar fi cea mai frumoasă privelişte pentru cel ce l-ar putea privi?"

„Şi încă cum!"

„Or, lucrul cel mai frumos este şi cel mai îndrăgit?"

„Cum de nu?"

„Cel priceput la arta Muzelor, deci, ar iubi cel mai mult astfel de oameni, dar dacă el nu s-ar potrivi cu ei, nu i-ar iubi.”

„Nu i-ar iubi — spuse — dacă omul respectiv ar avea vreun cusur sufletesc. Dar dacă ar fi vorba doar despre vreun cusur trupesc, ar stărui să voiască a-l îndrăgi!” e

„Pricep, — am zis eu — ai, ori ai avut un iubit de acest fel! De acord! Spune-mi însă: există ceva comun între cumpătare și o plăcere exagerată?”

„Cum așa? Nu te scoate din minți această plăcere, nu mai puțin decît durerea?”

„Dar are ea ceva comun cu vreo altă virtute?”

„Deloc.” 403 a

„Dar cu nesăbuința și nestăpînirea?”

„Mai mult decît cu orice altceva!”

„Cunoști vreo plăcere mai mare și mai ascuțită decît iubirea trupească?”

„Nu, și nici vreuna mai înnebunitoare” — zise el.

„Dar iubirea cuvenită înseamnă să iubești cu cumpătare și cu simțul artei Muzelor pe cel plin de ordine și frumusețe?”

„Desigur.”

„Deci îndrăgostitul vrednic de acest nume nu va avea nimic nebunesc în el și nici înrudit cu nestăpînirea?”

„Nu va avea.”

„Plăcerea aceasta /iubirea trupească/ deci nu va avea loc și nu va servi la comuniunea dintre îndrăgostit și iubit, care iubește, respectiv este iubit așa cum trebuie?” b

„Pe Zeus, — zise el — nu va avea loc, Socrate!”

„Se pare, deci, că vei orîndui astfel lucrurile în cetatea pe care o durăm: ca îndrăgostitul, dacă vrea să ne asculte, să-l sărute pe iubit, să stea laolaltă cu el și să-l atingă doar ca pe un fiu, de dragul lucrurilor frumoase[118]; în rest, să aibă de-a face într-astfel cu cel pe care l-ar cultiva, încît niciodată să nu pară că relația lor a ajuns mai departe decît în acest punct. Iar dacă n-ar face așa, să fie dojenit pentru lipsă de c

educație în cele ale Muzelor și lipsă de interes pentru tot ce-i frumos."

„Chiar așa."

5

A. „Nu ți se pare — am spus eu — că am isprăvit de vorbit despre arta Muzelor? Unde a trebuit să ajungem, am ajuns. Căci ea trebuie să ducă la dragostea pentru frumos."

„De acord."

„Dar tinerii trebuie să capete și o educație întemeiată pe gimnastică[119] după cea întemeiată pe arta Muzelor."

„Ei bine?"

d „Da, ei trebuie și în acest fel să fie educați, încă din copilărie. Lucrurile ar putea sta cam așa, iată: eu nu cred că un corp vrednic ar putea produce, prin puterea sa proprie și un suflet bun; dimpotrivă, cred că un suflet bun poate produce, prin puterea sa, un trup cît se poate de bun. Tu cum crezi?"

„Tot așa" — răspunse el.

„Așadar, dacă avînd grijă de judecată, i-am încredința acesteia să hotărască ce-i trebuie trupului, iar noi n-am face decît să indicăm ideea generală, ca să

e nu ne întindem cu vorba, n-am proceda just?"

„Cu totul."

„Am spus că tinerii trebuie să se ferească de beție. Căci oricui mai degrabă decît unui paznic îi poate fi permis să nu știe unde se află."

„Ar fi și de tot rîsul ca un paznic să aibă nevoie de alt paznic!" — făcu el.

„Dar ce spui despre hrana lor? Oamenii noștri iau parte la un aprig concurs, nu?"

„Da."

404 a „Dar oare condiția atleților de pe-aici, li s-ar potrivi?"

„Pesemne că da."

„Însă — am spus eu — această condiție este somnolentă și păgubește sănătatea. Nu vezi cum acești atleți își dorm viața și dacă își ies, fie și puțin, din felul lor de trai, ei se îmbolnăvesc zdravăn?"

„Ba văd."

„Așadar cei ce sînt atleți în arta războiului au nevoie de un exercițiu mai complicat; e vorba despre cei care trebuie să fie precum cîinii de veghe, care să vadă și să audă cît se poate de bine, și care, avînd de întîmpinat, în campanii militare, multe schimbări
în felul apei de băut și al mîncării, cît și arșiță și b
geruri, să nu aibă de suferit cu sănătatea."

„Așa cred."

„Dar oare cea mai bună gimnastică nu este soră bună cu acea artă a Muzelor simplă, pe care am cercetat-o puțin mai înainte?"

„Cum așa?"

„Este vorba despre o gimnastică simplă, potrivită și mai ales de cea legată de război."

„În ce fel este aceasta?"

„Ai putea afla și de la Homer. Căci știi că pe eroii care, în campania militară, se ospătează, nu-i hrănește nici măcar cu pește, deși ei se află lîngă mare, la c
Hellespont, nici cu carne fiartă, ci doar cu carne friptă, care priește cel mai bine oștenilor. Căci, după cum se spune, priește mai bine să te slujești de focul însuși, decît să porți cu tine vase"[120].

„Desigur."

„Nici de mirodenii, pe cît știu, nu amintește Homer. Acest lucru îl cunosc atleții — anume că cei ce vor un corp în bună formă, trebuie să se ferească de toate acestea."

„Pe bună dreptate se feresc ei."

„Atunci, dacă ți se pare că așa este drept, nu s-ar d
zice că lauzi ospățul syracusan și nici varietatea siciliană a bucatelor."

„Nu cred."

„Nu primești ca o fată din Corint să se arate prietenoasă cu bărbații ce vor trebui să aibă o bună condiție corporală."

„Fără îndoială."

„Te împotrivești și delicateselor patiseriei attice?"

„E necesar."

„Cred că, dacă am face asemănări, am asemui, pe e
bună dreptate, întreagă această gastronomie și

întreg acest regim de viață cu melodia și cîntarea trecute prin toate armoniile și ritmurile."

„Cum să nu!"

„Or, acolo au apărut nesăbuința și diversitatea, aici se naște boala. Simplitatea, dimpotrivă, în cazul muzicii, produce în suflete cumpătarea, iar cea din cazul gimnasticii produce în trupuri sănătatea, nu?"

„Nimic mai adevărat" — spuse el.

405 a „Dar dacă nesăbuința și boala umplu cetatea, oare nu se vor deschide multe tribunale și cabinete medicale[121], iar jurisprudența și medicina nu se vor făli, atunci cînd mulți oameni liberi se vor îngrămădi în acele locuri?"

„Cum să nu!"

„Vei găsi altă dovadă mai bună pentru reaua și strîmba educație dintr-o cetate, decît că nu numai oamenii de rînd și meșteșugarii, dar chiar și cei care pretind că au primit o educație liberală, să aibă nevoie de medici și de judecători dintre cei mai buni? Nu
b crezi că e rușinos și o bună dovadă de lipsă de educație, să fii silit să te slujești de un om drept sosit dintre străini, ca din partea unor stăpîni și judecători, deoarece tu însuți ești lipsit de principii morale proprii /în acest scop/?"

„Cel mai rușinos dintre toate!" — vorbi el.

„Însă nu ți se pare încă și mai rușinos decît aceasta — am spus eu — ca cineva, nu numai să-și cheltuiască o mare parte din viață, fugind de învinuiri și acuzînd prin tribunale, dar să se și fălească cu așa ceva, din pricina lipsei de gust, încredințat că e groc zav la nedreptăți și că știe bine să întoarcă totul și că, avînd cunoștință de toate scăpările cu putință, se îndoaie ca o nuia ca să scape, încît să nu fie pedepsit, iar toate acestea pentru lucruri mărunte și nevrednice, fără să știe cu cît este mai frumos și mai bine să-ți orînduiești astfel viața încît să nu ai nevoie de un judecător care să moțăie...?"[122].

„Ba da, acest lucru este încă și mai rușinos."

„Dar nu ți se pare iarăși rușinos să ai nevoie de
d medicină, nu pentru tămăduirea rănilor sau a unor epidemii, ci, ducînd o viață leneșă, cu regimul pe care l-am văzut, și, umplîndu-te, ca o mlaștină îm-

puţită de umori şi de miasme, să-i sileşti pe dibacii Asclepiazi să pună bolilor numele de «flatulanţe» şi «catarrhuri»?''

,,Chiar aşa — răspunse el — există tot felul de denumiri de boli, noi şi ciudate.''

,,Astfel de denumiri nu existau pe vremea lui Asclepios, — am zis eu — dovadă: fiii săi, la Troia, e
nu au mustrat-o pe femeia care i-a dat rănitului Eurypylos să bea vin de Pramnos, cu multă făină de orz presărată şi cu brînză rasă pe deasupra — leacuri crezute a fi întăritoare — şi nici nu l-au privit 406 a
cu dispreţ pe Patrocle care «doftoricea»''[123].

,,Şi totuşi — spuse el — cam ciudată băutura asta pentru unul aflat în starea lui /Eurypylos/!''

,,Ba deloc, dacă te gîndeşti că Asclepiazii nu s-au slujit de acest fel «pedagogic» de acum de a tămădui bolile, fel ce nu exista înainte de Herodicos[124]. Herodicos, care era educator de meserie, îmbolnăvindu-se, a îmbinat gimnastica şi medicina şi s-a sleit mai întîi şi cel mai mult pe sine însuşi, apoi pe mulţi alţii.'' b

,,Cum adică?'' — întrebă el.

,,Lungindu-şi moartea. Căci băgînd de seamă că nu se putea tămădui deoarece boala sa era incurabilă, a trăit tot doftoricindu-se toată viaţa, fără o clipă de răgaz; era sleit, îndată ce ieşea cumva din regimul obişnuit, şi tot aşa, murind greu, a ajuns prin iscusinţă la o vîrstă venerabilă.''

,,Frumoasă răsplată i-a adus arta sa!''[125] — exclamă el.

,,Da, sigur, aşa cum e probabil să pară celui ce c
ignoră că Asclepios, nu din neştiinţă sau din nepricepere, n-a lăsat urmaşilor acest fel de medicină; ci, ştiind că oriunde există o bună orînduială, fiecare are de îndeplinit o anume treabă în cetate pe care trebuie să o îndeplinească şi că nimeni nu are răgaz să-şi petreacă viaţa doftoricindu-şi suferinţa. O astfel de viaţă ni se pare ridicolă în cazul meşteşugarilor, dar nu şi în cel al bogaţilor şi al celor ce par a fi fericiţi.''

,,Cum aşa?'' — zise.

,,Un dulgher, — am spus eu — dacă suferă de d
vreo boală, gîndeşte că poate să se vindece, bînd un

leac dat de medic sau că poate scăpa printr-o purgare, cauterizare sau operație. Dar dacă vreun medic i-ar prescrie un regim îndelungat, punîndu-i scufe de lînă în jurul capului și tot ce mai urmează, i-ar spune degrabă medicului că nu are timp să bolească și că nici nu-i folosește să trăiască astfel, preocupat de
e boală și neglijîndu-și îndeletnicirea. Apoi, l-ar trimite pe acel medic la plimbare și, reluîndu-și regimul obișnuit de viață și însănătoșindu-se, ar trăi, făcîndu-și treaba sa proprie. Iar dacă trupul său nu ar fi în stare să îndure aceasta, s-ar sfîrși, scăpînd de toate!"[126].

„Atare medicină pare potrivită unui astfel de om."

407 a „Dar aceasta deci, fiindcă el avea o treabă, pe care dacă n-o făcea, nu-i slujea să trăiască!"

„E limpede."

„Dar bogatul, zicem, nu are dinaintea sa o atare treabă, pe care, silit fiind să o lase, nu ar mai avea din ce să trăiască."

„Zice-se că nu are!"

„Înseamnă că nu cunoști vorba lui Phocylides[127], ce zice că oricine, atîta vreme cît are din ce trăi, trebuie să practice virtutea."

„Ba da, — zise — cred că am mai auzit-o!"

„Să nu ne certăm cu el pe acest subiect! Dar să ne lămurim noi înșine: Oare bogatul nu trebuie să se preocupe de cultivarea virtuții? Oare viața nu este
b de netrăit pentru unul care nu o cultivă? Sau cumva regimul de om bolnav este o piedică pentru dulgherie și alte meserii, fiindcă pretinde preocupare, dar nu împiedică deloc îndemnul dat de Phocylides?"

„O da, pe Zeus! — făcu el — această grijă excesivă pentru corp, ce întrece orice preocupare pentru gimnastică, împiedică mai mult decît orice. E împovărătoare și pentru treburile casei și în campaniile militare sau pentru ocuparea unor slujbe chiar sedentare în stat".

„Cel mai grav este că împovărează orice fel de
c învățătură și gîndurile și îngrijirea pentru sine. /Omul preocupat de starea trupului său/ bănuie că durerile de cap i se trag de la filosofie, încît nu e deloc chip ca, în acest fel, să cauți și să cercetezi virtutea. Căci

ajungi să crezi că ea te face mereu să suferi și că durerile trupului nu se mai astîmpără."

„Pesemne că așa este" — zise.

„Atunci să afirmăm că și Asclepios, cunoscîndu-i pe cei sănătoşi trupește, prin fire și regim de viață, dar țintuiți de vreo boală anumită, le-a arătat celor cu o astfel de constituție arta medicinii. Cu ajutorul d leacurilor și al bisturiului, el alunga boala din ei și le prescria un regim de viață normal, pentru ca nu cumva treburile obștești să aibă de suferit din partea lor. Dar el nu căuta ca, prin regim, să facă o viață rea și lungă acelui om, al cărui trup era cu totul bolnav pe dinăuntru, tot trăgîndu-i și turnîndu-i cu puținul cîte o umoare, și nu căuta să-l facă să aibă și copii (în mod probabil, asemănători cu el). El nu credea că cel ce nu era în stare să trăiască cît e dat omului să trăiască, e musai să fie îngrijit, nefiindu-i e această de folos nici lui însuși, nici cetății."

„Un vajnic cetățean — Asclepios al tău!" — spuse el.

„Firesc — am spus eu — și la fel erau și feciorii săi, de vreme ce el era astfel. Nu vezi că la Troia, ei s-au arătat, deopotrivă, buni războinici, dar s-au 408 a slujit și de medicină, în felul în care spun? Nu-ți amintești că lui Menelaos, rănit de către Pandaros:

> Sîngele lui l-au supt, presărînd ei leacuri deasupra (*Il.*, IV, 218)[128].

Și de asemenea, nu ții minte că, după acest tratament, n-a fost nevoie ca Menelaos să bea sau să mănînce altceva decît ceea ce i-au prescris lui Eurypylos, deoarece acele leacuri erau îndeajuns ca să vindece bărbați ce fuseseră sănătoși înainte de a fi fost răniți și care duseseră un regim de viață bine orînduit, chiar dacă în acel moment se întîmpla să bea din b «kykeon»[129]. Dar /medicii aceia/ socoteau că oamenii bolnăvicioși din fire și nesăbuiți nu aduc folos, trăind, nici lor, nici altora și că medicina nu este pentru unii ca aceştia, ce nu trebuie îngrijiți nici dacă ar fi mai bogați ca Midas!"

„Al naibii de iscusiți îi faci pe feciorii lui Asclepios!"

„E și cazul — am spus eu — deși autorii de tragedii, ca și Pindar nu ne-ar crede. Ei pretind că Asclepios era fiul lui Apollon și că aurul l-a convins să vindece un muribund, de unde i s-ar fi tras moartea prin trăs-
c nire[130]. Potrivit celor spuse mai înainte, noi nu le vom crede pe amîndouă: dacă era fiu de zeu, nu putea pofti la cîștig, iar dacă da, atunci nu era fecior de zeu."

B. „Perfect, în privința acestora — zise el. Dar ce zici de următorul lucru, Socrate? Oare nu trebuie să avem medici buni în cetate? Însă aceștia ar fi tocmai cei care ar avea de-a face cu cît mai mulți
d oameni sănătoși, dar și cu cît mai mulți bolnavi. Iar judecătorii /buni/, în chip asemănător, vor fi cei care au de-a face cu firile cele mai deosebite."

„Desigur — am spus — că am în vedere /medici și judecători/ foarte buni. Dar știi pe care îi socotesc astfel?"

„Dacă spui, /voi ști/."

„Am să încerc. Tu însă ai avut în vedere oameni neasemănători între ei, formulînd o singură întrebare."

„Cum așa?"

„Medicii cei mai buni — am zis — ar apărea, dacă, începînd să învețe arta aceasta încă din copilărie, ar avea de-a face cu trupuri cît mai multe și cît mai bolnave și dacă chiar ei ar suferi de toate bolile
e și nu ar fi prea zdraveni prin firea lor. Fiindcă eu nu cred că ei tămăduiesc trupul cu ajutorul trupului — n-ar fi cu putință vreodată ca acesta să fie sau să devină bolnav, /dacă ar putea vindeca/ — ci îl tămăduiesc cu ajutorul sufletului, căruia nu-i este posibil să devină sau să fie bolnav și totuși să vindece bine."

„E drept."

409 a „Dar un judecător conduce sufletul cu ajutorul sufletului, prietene. Or, sufletului nu-i este îngăduit să fie crescut, de timpuriu, printre suflete rele și să fi avut de-a face cu toate nedreptățile și să-și fi trecut vremea cu fapte nedrepte, pentru ca să poată dovedi repede, pornind de la sine însuși, nedreptățile altora, precum ar face-o cu bolile trupului. Dimpotrivă, sufletul trebuie să fie neîncercat și nepîngărit

de urîciunea unor firi rele, atîta vreme cît este tînăr, dacă urmează ca, fiind un suflet frumos și bun, să judece sănătos dreptatea. Iată de ce, tinerii cinstiți, ce sînt simpli și curați, apar lesne de amăgit de către oamenii nedrepți, ca unii ce nu au într-înșii pildele pe b
potriva celor nemernici."

„Într-adevăr — zise el — așa trebuie ei să fie."

„Un om în vîrstă — am spus eu — trebuie să fie bunul judecător, și nu un tînăr, un om care a învățat tîrziu ce este nedreptatea pe care nu și-o știe proprie, adăpostită în sufletu-i. Ci, observînd-o pe cea străină, din suflete străine, el află abia după multă vreme în ce fel este răul, folosindu-se însă de știință, și nu de propria-i experiență."

„Grozav om pare a fi un astfel de judecător!" c

„Și de ispravă, adică ceea ce tu ceri. Căci cel care are un suflet de ispravă, este /el însuși/ om de ispravă. Dar judecătorul acela teribil și care bănuie numai răul, care a făcut multe nedreptăți el însuși și crede că e priceput și iscusit cînd are de-a face cu unul pe măsura lui, se arată grozav cînd ia seama la acela, deoarece vede modelul ce-l are în sine. În schimb cînd s-ar apropia de oameni buni și venerabili, el apare d
nerod, fiind lipsit de încredere atunci cînd n-ar trebui, nerecunoscînd un caracter sănătos, ca unul ce nu poartă /în sine/ un astfel de model. Însă, cum el are de-a face mai des cu oameni răi decît cu oameni buni, își apare lui însuși, dar apare și celorlalți a fi mai degrabă iscusit decît neghiob."

„E întru totul adevărat."

„Prin urmare, nu un astfel de judecător trebuie căutat, atunci cînd îl cauți pe cel bun și priceput, ci pe primul. Căci nu este cu putință ca răutatea să cunoască și virtutea, cît și pe sine. Virtutea, în schimb, atunci cînd timpul educă firea, va lua cunoștință atît de ea însăși, cît și de răutate. Iată de ce omul e
acesta ajunge să fie priceput și nu cel rău!"

„De acord" — spuse el.

„Nu tocmai o astfel de medicină și de jurisprudență vei orîndui în cetate? Anume, acelea care îi vor îngriji pe cetățenii bine înzestrați trupește și

410 a **sufletește?** Pe cei care nu sînt astfel, anume pe cei **neisprăviți** trupește, /medicina/ îi va lăsa să piară, iar pe cei rău alcătuiți sufletește și incurabili /jurisprudența/ îi va osîndi la moarte."

„În orice caz, acesta a apărut a fi lucrul cel mai bun atît pentru cei ce au astfel de beteșuguri, cît și cetății."

„Iar tinerii — am spus — e limpede că vor fi cu luare-aminte față de folosul jurisprudenței, dacă se vor sluji de acea artă a Muzelor simplă despre care am afirmat că naște cumpătarea."

C. „Bun, și?" — zise el.

b „Oare cel ce cunoaște asemenea artă, nu va urmări și o gimnastică întemeiată pe aceleași principii, dacă ar voi să nu aibă nevoie de medicină, afară doar dacă nu ar fi absolută nevoie?"

„Așa cred."

„El privește exercițiile fizice și greutățile în folosul înflăcărării din sufletul său; pe aceasta se va strădui el să o trezească, mai curînd decît forța fizică; el nu va îndura exerciții grele și un regim alimentar special de dragul puterii trupești, așa cum fac ceilalți atleți."

„Foarte adevărat" — spuse el.

„Dar, Glaucon, — am zis eu — oare cei ce au c orînduit învățătura prin arta Muzelor și prin gimnastică, nu de aceea se crede că le-au orînduit, pentru ca una să aibă grijă de trup și cealaltă de suflet?"

„Ei bine, și?"

„Se pare că pentru folosul sufletului mai mult și mai mult au fost orînduite ambele!"

„Cum așa?" — întrebă el.

„Nu-ți dai seama — am zis eu — ce se întîmplă cu însăși mintea celor care, în cursul vieții, se îndeletnicesc cu gimnastica, dar nu se ating de arta Muzelor? Sau cu a celor care procedează pe dos?"

„Despre ce anume — zise — vorbești?"

d „Despre brutalitate și duritate, pe de o parte, și despre moliciune și blîndețe pe de altă parte."

„Aha! — făcu el. Spui că cei ce se slujesc doar de gimnastică ajung mai brutali decît trebuie, iar cei ce

se slujesc doar de arta Muzelor ajung mai molateci decît s-ar cuveni."

„Desigur — înflăcărarea ar da sufletului brutalitate, iar cel crescut ca lumea ar fi plin de bărbăție; dar, dacă s-ar adăuga prea multă înflăcărare, sufletul ar ajunge, probabil, dur și nesuferit."

„Așa cred și eu" — zise el.

„Dar firea filosofică n-ar cuprinde blîndețea? e
Însă prea multă blîndețe ar produce mai multă slăbiciune decît trebuie, în vreme ce omul crescut cum trebuie, e blînd, dar și plin de măsură."

„Așa este."

„Or, noi pretindem ca paznicii să aibă, în firea lor, ambele însușiri?"

„E necesar."

„Nu trebuie atunci ca ele să fie armonizate între ele?"

„Cum de nu?" — spuse.

„Sufletul cumpătat și viteaz este, prin urmare, al 411 a
omului la care ele sînt armonizate?"

„Desigur."

„Cel sperios și necioplit al celui la care nu sînt?"

„Chiar așa."

„Atunci, cînd cineva ar îngădui muzicii să toarne și să facă să curgă în sufletul său, prin urechi, ca prin gura cuptorului, acele armonii — despre care tocmai am vorbit — dulci, moleșitoare, de jale, și dacă și-ar petrece întreaga viață tot doinind și lăsîndu-se șlefuit de cîntare, acest om, dacă ar avea ceva înflăcărare sufletească într-însul, mai întîi ar muia-o ca
pe fier și ar face-o folositoare din nefolositoare și b
dură. Dar dacă, continuînd, nu s-ar opri, ci și-ar fermeca sufletul /cu acea muzică/, tăria sa sufletească s-ar topi și s-ar scurge, pînă ce el și-ar topi toată puterea sa interioară și ar tăia-o ca pe o coardă, din suflet[131], făcînd-o să fie un «molatec luptător»."

„Chiar așa."

„Dacă omul nostru — am spus eu — ar fi prin firea sa, de la început lipsit de tărie, lucrul s-ar săvîrși repede. Dar dacă ar avea tărie și înflăcărare, și-ar face-o pe aceasta slabă, grabnic plecată, aprinzîndu-se și stingîndu-se repede și fără pricini mari.

Iuţi la mînie şi porniţi ar fi astfel de oameni, în loc să
c fie plini de forţă interioară ; da, ei ar fi insuportabili !"

„Hotărît că da !"

„Dar ce s-ar întîmpla dacă omul s-ar trudi mult cu gimnastica şi s-ar ospăta /din belşug/, dar nu s-ar atinge de arta Muzelor şi de filosofie ? Oare nu cumva, devenind zdravăn trupeşte, s-ar umple şi cu minte sănătoasă şi cu înflăcărare, devenind mai viteaz decît era ?"

„Ba da."

d „Şi ce s-ar întîmpla dacă, nici pe mai departe, el nu ar avea nimic în comun cu Muzele ? Nu cumva dorinţa sa de învăţătură, chiar dacă ar exista în suflet, dar negustînd din nici o învăţătură sau cercetare, nici de vorbă neavînd parte, nici de oricare altă artă muzicală, ar ajunge nevolnică, surdă şi oarbă, fiindcă nu a fost deşteptată, nici hrănită, simţămintele sale nefiind purificate ?"

„Ba da."

„Cred că un astfel de om va ajunge să urască cuvîntul ca şi Muzele ; el nu se va folosi de grai ca să convingă, ci acţionează prin forţă şi sălbăticie faţă de
e toate, precum o fiară, trăind în neştiinţă, strîmbătate, lipsă de ritm şi de har."

„Exact aşa se petrec lucrurile" — vorbi el.

„Aş zice că vreun zeu a dăruit oamenilor pentru acestea două — înflăcărarea şi dragostea de înţelepciune — cele două arte — arta Muzelor şi gimnastica — şi nu pentru suflet şi corp (decît în al doilea rînd). Pentru înflăcărare şi iubirea de înţelepciune
412 a deci, pentru ca ele să se armonizeze între ele, urmînd să fie întinse şi relaxate pînă la potrivire."

„Aşa se pare" — zise el.

„Am spune dar, că cel ce îmbină cel mai bine gimnastica cu arta Muzelor, acela este, cu adevărat, un desăvîrşit muzician, stăpîn pe armonie, într-o măsură mult mai mare decît cel ce potriveşte corzile lirei între ele"[132].

„Pesemne că da, Socrate !" — spuse el.

„Atunci, Glaucon, dacă este ca statul nostru să

rămînă în ființă, avem nevoie de un conducător care să fie mereu astfel."

„Va trebui să-l avem, pe cît este cu putință." b

6

A. „Acestea ar fi deci tiparele educației și ale creșterii. S-ar putea, oare, deduce de aici și cele ale dansului, ale vînătorii, jocurilor și întrecerilor călare? E limpede că acestea trebuie să urmeze primelor, iar ele nu mai sînt greu de aflat."

„Probabil — zise — că nu mai e greu."

„Bine, — am spus — dar ce-ar mai fi după aceasta de stabilit? Oare nu care dintre /paznici/ vor conduce și care vor fi cei conduși?"[133].

„Ei bine?" c

„Însă nu este limpede că vîrstnicii trebuie să fie conducători, iar tinerii supuși?"

„Desigur."

„Dar nu /e limpede/ și că /trebuie să conducă/ cei mai buni dintre ei?"

„Și aceasta."

„Oare nu sînt cei mai buni dintre agricultori tocmai cei mai pricepuți la agricultură?"

„Ba da."

„Or, de vreme ce ei trebuie să fie cei mai buni dintre paznici, nu vor fi /conducătorii/ cei mai buni pentru paza cetății?"

„Ba da."

„Așadar, ei trebuie să fie, pentru acest motiv, chibzuiți, capabili și plini de grijă față de cetate."

„Așa este." d

„Însă de lucrul pe care s-ar întîmpla să-l iubești, te-ai și îngriji cel mai mult!"

„Necesar."

„Dar un om iubește cel mai mult acel lucru, al cărui folos crede că s-ar potrivi cu al său propriu; cînd ar vedea că acel lucru prosperă, omul s-ar gîndi că și el are vreun folos; cînd nu, dimpotrivă."

„Așa e" — zise.

„Trebuie, prin urmare, aleși, dintre paznici, acei bărbați, care ni s-ar părea nouă, cînd am cerceta, că

vor face de-a lungul vieții întregi și cu toată silința,
e ceea ce ar socoti că folosește cetății, iar ceea ce n-ar folosi, cu nici un chip nu ar voi să facă."

,,Aceștia sînt vrednici de /conducere/, într-adevăr!" — spuse el.

,,Cred că trebuie vegheat ca, la orice vîrstă, ei să păzească acest principiu și ca, nici ispitiți, nici siliți, să nu părăsească, prin uitare, opinia că trebuie făcut ceea ce este cel mai bine pentru cetate."

,,Despre ce fel de părăsire vorbești?" — întrebă el.

,,Am să-ți spun — am zis eu. Socot că mintea părăsește o opinie fie de bunăvoie, fie fără voie; de
413 a bunăvoie, cînd este vorba despre opinia greșită avută de cel ce învață ceva nou; dar orice opinie adevărată este părăsită fără voie."

,,Cazul opiniei părăsite de bunăvoie — zise — îl înțeleg; pe celălalt însă aș dori să-l pricep."

,,Cum așa? Oare nu crezi și tu că oamenii se lasă lipsiți fără voie de cele bune, dar că lipsa celor rele o acceptă de bunăvoie? Pe de altă parte, nu este rău a te înșela asupra adevărului și nu este un bine a avea parte de adevăr?[134] În sfîrșit, nu ți se pare că a opina ceea ce este înseamnă a avea parte de adevăr?"

,,Da, ai dreptate — spuse el — și eu cred că oamenii, fără voie, se lasă lipsiți de opinia cea adevărată."

b ,,Dar oare nu pătesc ei aceasta, fie furați, fie vrăjiți, fie siliți?"

,,Nici acum nu pricep!" — vorbi el.

,,S-ar zice — am spus eu — că vorbesc ca pe scenă, /în enigme/! Numesc «furați» pe cei convinși să îmbrățișeze o nouă opinie, ca și pe cei ce o uită pe cea veche. Pe aceștia din urmă timpul, pe primii vorba /cuiva/ îi îndepărtează pe nesimțite de /opinia lor/. Acum înțelegi?"

,,Da."

,,Îi numesc «siliți» pe cei care din pricina vreunei dureri sau suferințe ajung să-și schimbe opinia."

,,Și pe aceasta am înțeles-o și e drept ce spui".

c ,,Cît despre cei «vrăjiți», după cîte cred, ai putea zice că aceștia sînt cei care își schimbă opinia, fie ademeniți de vreo plăcere, fie resimțind vreo teamă."

„S-ar părea — spuse el — că vrăjeşte tot ceça ce înşală."

„Şi acum să supunem cercetării ceea ce spuneam înainte: care sînt cei în stare să păzească cel mai bine acest principiu, anume că trebuie să facă ceea ce li se pare a fi cel mai bine pentru cetate. Trebuie vegheat ca, încă din copilărie, să li se încredinţeze acele sarcini, pe care, mai mult ca pe oricare altele, ai voi să le uiţi sau care ar putea să te inducă în eroare. Iar cel care nu uită sau e greu de înșelat, trebuie ales, celălalt, nu. Nu-i așa?" d

„Ba da."

„Şi trebuie să-i supunem la trudă, suferință și luptă, iar acolo să avem în vedere același lucru."

„Aşa este."

„Nu trebuie să-i confruntăm însă și cu al treilea tip /de probă/, cu «vraja»? După cum mînjii sînt duşi unde e zarvă şi gălăgie spre a se vedea dacă sînt sperioşi, tot aşa tinerii trebuie confruntaţi cu frica, dar și cu plăcerile, urmînd să fie puși la încercare mai e
abitir decît aurul în foc. Dacă în toate se arată anevoie de vrăjit, știind să-și țină cumpătul, dacă sînt buni paznici lor înşişi dar şi artei Muzelor pe care au învăţat-o, arătîndu-se, în orice împrejurare, stăpîniţi de ritm şi de armonie, ei ar fi, în acest fel, și lor și cetăţii de cel mai mare folos. Iar cel care, pus la încercare, copil fiind, apoi tînăr şi bărbat, iese neatins 414 a
mereu, trebuie așezat cîrmuitor în cetate și paznic și trebuie să i se dea cinstiri atît în viaţă, cît și după moarte, avînd parte mai mult decît toţi și de mormînt însemnat și de tot restul. Cel care nu este așa, trebuie lăsat la o parte. Cam așa văd eu, Glaucon, alegerea și așezarea cîrmuitorilor și a paznicilor, ca principiu, și nu cercetată cu de-amănuntul"[135].

„Și eu văd lucrurile tot așa" — spuse.

„Dar oare nu este corect să-i numim pe aceştia b
«paznici desăvîrșiți» și față de dușmanii din afară, cît și față de prietenii aflați înăuntru, astfel încît aceştia din urmă să nu voiască, iar primii să nu poată face rele? Iar pe tineri, pe care acum i-am numit «paznici», să-i numim «ajutoare» și «sprijin» pentru hotărîrile cîrmuitorilor?"

„Și eu cred astfel" — zise el.
„Dar care ar fi oare mijlocul — am spus eu — de
a-i face să creadă, dintre acele minciuni necesare
c despre care vorbeam, una vrednică de tot, mințiți
fiind, mai întîi de toate, chiar cîrmuitorii înșiși, iar
dacă aceasta nu este cu putință, măcar restul cetă-
ții?"
„La ce te referi?"
„Nu-i ceva nou, ci e un fel de «poveste fenici-
ană»[136], petrecută deja în multe părți mai înainte,
după cum afirmă și ne fac să credem poeții. În tim-
pul nostru însă nu s-a întîmplat așa ceva și nu știu
dacă s-ar putea întîmpla; trebuie multă putere de
convingere pentru ca ea să izbîndească."
„Parcă te temi să vorbești!"
„Vei vedea după ce voi vorbi că e firesc să mă
tem."
„Vorbește fără frică!"
d „Vorbesc — deși nu știu de unde să iau curajul
sau de ce fel de vorbe mă voi sluji. Voi încerca mai
întîi să-i conving pe cîrmuitorii înșiși și pe ostași,
apoi restul cetății, că toată învățătura și creșterea pe
care noi le-am dat-o, s-ar fi petrecut precum în vis.
În fapt, ei ar fi fost pe atunci sub pămînt, fiind acolo
crescuți și plămădiți atît ei, cît și armele și restul
e echipamentului lor, atunci cînd ei au fost în între-
gime alcătuiți. Iar glia, fiindu-le mamă, i-a trimis
sus la lumină. Iată de ce ei trebuie să privească și să
apere țara unde se află, ca pe o mamă și o doică, dacă
cineva ar încălca-o, iar la ceilalți cetățeni trebuie să se
gîndească întocmai ca la frații lor și fii ai gliei."
„Nu fără temei te fereai mai demult să spui min-
ciuna!"
415 a „Vezi bine. Totuși ascultă și restul mitului: «Voi
toți cei din cetate — așa le vom spune, plăsmuindu-le
un mit — sînteți frați, însă zeul care v-a plămădit
a amestecat aur în facerea acelora dintre voi în
stare să conducă. De aceea ei merită și cea mai mare
cinste. Cîți le sînt acestora ajutoare, au argint în
amestec, iar fier și aramă se află la agricultori și la
ceilalți meseriași[137]. Fiind voi toți înrudiți, veți ză-
misli copii mult asemănători cu voi înșivă; se poate

însă întîmpla ca un copil de argint să se nască dintr-un părinte de aur şi dintr-unul de argint să se nască unul de aur şi aşa mai departe. Or, zeul porunceşte conducătorilor mai presus de orice, ca nimic să nu aibă mai abitir în pază şi nimic să nu vegheze mai cu străşnicie, decît pe odrasle. Anume: care /dintre metale/ este amestecat în sufletul lor. Şi, chiar dacă propriul copil s-ar naşte cu ceva aramă sau fier într-însul, să nu se arate în nici un chip miloşi, ci, dîndu-i ceea ce merită firea sa, să-l trimită printre agricultori sau meşteşugari. Iar dacă, în schimb, printre aceştia s-ar naşte vreun copil avînd în el aur sau argint, să-l cinstească, urcîndu-l printre paznici, ori printre ajutoare. Aceasta deoarece ar exista o profeţie, cum că cetatea va fi nimicită atunci cînd vor fi paznici de fier sau cînd omul de aramă va sta să păzească.» Ei, ai vreun mijloc ca să-i facem să creadă acest mit?"

b

c

„Ca ei înşişi să-l creadă — în nici un chip nu-i cu putinţă. Dar s-ar putea să-l creadă fiii lor şi restul oamenilor care vor veni după aceea." d

„Chiar şi aşa ar fi bine — am zis eu — pentru ca ei să aibă mai multă grijă de cetate, cît şi unii de alţii. Înţeleg cam ce vrei să zici: povestea aceasta va avea o înrîurire, dacă o va impune tradiţia.

B. Noi însă, înarmîndu-i pe aceşti fii ai gliei, să-i ducem înainte sub cîrmuirea mai marilor lor. Mergînd, ei să privească acel loc din cetate unde este cel mai potrivit să fie încartiruiţi. De acolo ar putea cel mai bine să-i ţină în frîu pe cei dinăuntru, dacă vreunul n-ar voi să asculte de legi, şi tot de acolo s-ar putea cel mai bine apăra de cei din afară, dacă vreun duşman ar sosi, precum lupul la turmă. Odată încartiruiţi, după ce vor fi jertfit zeilor cuveniţi, să-şi facă sălaş, nu?" e

„Desigur" — răspunse el.

„Dar nu /astfel să-l facă/, încît să-i adăpostească iarna şi să le fie îndestulător vara?"

„Cum de nu? Am impresia că ai în vedere felul locuinţelor."

„Da, — am zis — însă locuinţele unor oşteni, şi nu pe cele ale unor oameni ahtiaţi după bani!"

416 a „Prin ce se deosebesc unele de celelalte?" — întrebă el.

„Voi încerca să-ţi spun. Cel mai cumplit şi mai ruşinos lucru pentru păstori este să crească astfel de cîini drept ajutoare pentru turme, încît, din pricina nelegiuirii, a foamei sau a altui rău fel de a fi, cîinii înşişi să încerce să facă rău oilor, semănînd cu lupii şi nu cu cîinii."

„Cumplit lucru, — făcu el — cum de nu!"

b „Aşadar, trebuie vegheat în orice chip ca ajutoa-
rele noastre să nu facă aşa ceva faţă de cetăţeni, de
vreme ce ei sînt mai puternici decît aceştia : să semene
cu nişte stăpîni sălbatici şi nu cu nişte aliaţi bine-
voitori."

„Trebuie vegheat."

„Dar oare n-ar fi ei înzestraţi cu cel mai mare simţ al grijii, dacă, într-adevăr, ar fi bine educaţi?"

„Chiar şi sînt!" — spuse el.

Am adăugat:

„Asupra acestui punct nu mai merită să insistăm.
În schimb, merită să insistăm, dragă Glaucon, asu-
c pra punctului pe care îl aminteam adineaori, anume că
ei trebuie să aibă parte de o dreaptă educaţie —
— care ar fi aceea — dacă urmează ca ei să se arate
cît e cu putinţă de blînzi între ei cît şi faţă de cei pe
care îi păzesc."

„Drept" — spuse el.

„Orice om cu minte va zice însă că, după această
educaţie, trebuie să fie orînduite şi locuinţele şi restul
condiţiei lor, în aşa fel încît nici să nu-i oprească de a
fi paznici cît de buni, nici să nu-i aţîţe să facă rău
d celorlalţi cetăţeni."

„Omul acela va grăi ceva adevărat!"

„Examinează deci — am zis — dacă cei ce urmea-
ză să fie paznici buni e bine să trăiască şi să locuiască
în felul următor: mai întîi nici unul să nu posede
avere proprie, afară de strictul necesar. Apoi nimeni
să nu aibă vreo încăpere sau vreo cămară în care să nu
e poată intra cel care voieşte. Din partea celorlalţi ce-
tăţeni (după ce au stabilit /cît e nevoie/) ei să primească

drept simbrie pentru pază cele necesare traiului, cîte sînt îndestulătoare pentru nişte bărbaţi exersaţi în ale războiului, cumpătaţi şi viteji, astfel încît nici să nu le prisosească în timpul anului, nici să nu aibă vreo lipsă. Să mănînce la mese comune, precum cei încartiruiţi împreună. Să li se spună că aur şi argint au, dat de zeu, veşnic în suflet şi că nu mai au nevoie şi de cele pămînteşti, precum şi că nu se cuvine să pîngărească posesiunea acelui aur /divin/, amestecîndu-l cu cel pămîntesc. Aceasta, deoarece multe strîmbătăţi se trag din banul celor mulţi, pe cînd al lor este neatins şi curat. Şi numai lor, dintre cetăţeni, 417 a
nu le este îngăduit să aibă de-a face cu aurul şi argintul, nici să stea sub acelaşi acoperiş /cu ele/, nici să aibă podoabe /din aceste metale/, nici să bea /din cupe/ de aur sau argint, deoarece în felul acesta doar s-ar păstra pe sine şi ar păstra şi cetatea. Căci atunci cînd ei ar dobîndi un pămînt propriu, locuinţe şi bani, vor fi preocupaţi de casă şi pămînt, şi nu de pază. Vor ajunge b
stăpîni şi duşmani celorlalţi cetăţeni, în loc de aliaţi, urînd şi fiind urîţi, uneltind şi îndurînd uneltiri, şi astfel îşi vor petrece întreaga viaţă. Ei se vor teme mai mult şi mai degrabă de cei din interior decît de duşmanii de afară, năpustindu-se în goană spre pierzanie — ei şi restul cetăţii. Iată de ce, să spunem că aşa trebuie să fie înzestraţi paznicii în privinţa locuinţei şi a celorlalte şi că asemenea norme trebuie să legiuim. Nu-i aşa?"[138].

„Întru totul" — răspunse Glaucon.

(Cartea a IV-a) Aici interveni Adeimantos: 419 a

„Ce ai avea de spus în apărare, Socrate, — zise el — dacă cineva ar zice că tu nu îi faci fericiţi pe aceşti bărbaţi, şi aceasta datorită lor înşişi, cărora, în fapt, cetatea le aparţine? Căci ei nu se bucură de nimic din cetate, precum alţii[139]. Ei nu au pămînturi, nu-şi clădesc case mari şi frumoase, nu posedă cele ce se cuvin înzestrării acestora, nu aduc zeilor jertfe proprii, nu primesc oaspeţi, nu au — ceea ce tu tocmai ai spus — aur şi argint, ca şi tot ceea ce se socoteşte că aparţine celor ce năzuiesc să fie fericiţi. Ci — ar zice el — exact ca nişte simbriaşi de ajutor,

420 a par ei să șadă în cetate, nefăcînd altceva decît să stea de veghe."

„Da, — am zis eu — și încă asta o fac doar pentru mîncare, căci ei nu primesc simbrie peste mîncare, precum ceilalți, astfel încît nu le va fi cu putință să plece pe cont propriu, dacă ar dori, nici să plătească curtezane, nici să facă cheltuieli în altă parte, dacă ar voi, pentru ceea ce oamenii, socotiți fericiți, își cheltuie banii. Astfel de lucruri și altele numeroase de același fel le-ai lăsat în afara acuzației."

„Bine, — zise el — ia atunci și aceste acuzații în seamă!"

b „Ce vom spune în apărare, întrebi?"

„Da."

„Mergînd pe aceeași cale /ca pînă acum/, vom afla ceea ce trebuie răspuns. Vom zice că n-ar fi de mirare dacă, chiar și acești bărbați, trăind astfel, nu ar fi foarte fericiți[140]. Însă noi, întemeind cetatea, nu avem în vedere ca un singur grup să fie, în mod deosebit, fericit, ci ca întreaga cetate să fie astfel, pe cît este cu putință de mult. Ne-am gîndit că într-o astfel de cetate am putea cel mai bine găsi dreptatea, așa cum, în cea întru totul rău întemeiată, am afla /cel mai bine/ nedreptatea, și că, uitîndu-ne la ele, am putea judeca ceea ce căutăm
c de multă vreme. Așadar, plămădim acum, credem noi, cetatea fericită și nu putem să așezăm deoparte cîțiva oameni într-însa, care să fie fericiți, ci pe ea întreagă trebuie să o facem astfel. Apoi o vom cerceta pe cealaltă, opusă acesteia.

Aceasta este ca și cînd cineva ne-ar mustra cînd am face o statuie, spunînd că nu așternem cele mai frumoase culori pe la părțile cele mai frumoase ale făpturii. Ochii — partea cea mai frumoasă — nu ar fi vopsiți cu purpură, ar zice omul, ci doar cu
d negru. Față de acestea, cred că ne-am apăra cum se cuvine zicînd: «Minunat om, nu socoti că noi trebuie să pictăm niște ochi atît de frumoși, încît nici să nu mai pară a fi ochi, nici să facem la fel în cazul celorlalte părți, ci bagă de seamă dacă, dînd fiecărei părți ceea ce i se cuvine, facem ca întregul să fie

frumos. Iar, în cazul nostru, nu ne sili să dăm paznicilor o astfel de fericire care îi va face să fie orice mai degrabă decît paznici. Putem, firește, să-i înveș- e
mîntăm și pe agricultori cu mantia de tragedian și să le punem aur împrejurul creștetului, cerîndu-le să lucreze de plăcere pămîntul. Am ști să-i așezăm și pe olari lungiți la dreapta[141] unde, bînd și ospătîndu-se înaintea focului, să se servească de roata pusă deoparte, nu mai mult decît le-ar fi pe plac să olărească. Putem pe toți ceilalți să-i facem în acest fel fericiți, încît toată cetatea să fie ferice. Nu ne mustra, așa cum faci ! Căci dacă te-am asculta, nici agricultorul nu va fi agricultor, nici olarul olar, nici vreun altul nu va avea vreuna din înfățișările 421 a
prin întrunirea cărora se naște cetatea. Nu-i chiar așa de grav acest lucru în privința altora : căci apărînd niște peticari[142] neisprăviți și corupți, ce pretind că-și fac meseria, fără s-o facă, nu se întîmplă nimic grozav pentru cetate. Dar dacă apar păzitori ai legii și ai cetății, care nu sînt ceea ce par a fi, poți vedea că ei prăpădesc în întregime cetatea toată și că doar ei au prilejul să-și dureze locuințe frumoase și să fie fericiți. » Dacă noi, pe de o parte, îi facem pe paznici cu adevărat cît mai puțin vătămători pentru cetate, iar acel om, pe de b
alta, vorbește despre niște agricultori de parcă ar vorbi despre niște meseni fericiți ce ar fi ca la o sărbătoare, și nu într-o cetate, el ar avea în vedere altceva decît o cetate. Trebuie să cercetăm dacă vom rîndui paznicii, privind /la ce voiește acel om/, pentru ca lor să le sosească cît mai multă fericire, sau dacă, avînd în vedere fericirea obștii întregi, trebuie urmărit dacă aceasta are parte de ea. Iar pe ajutoare și pe paznici trebuie să-i silim și să-i c
convingem să facă în așa fel, încît să devină cît mai buni artizani ai sarcinii ce le revine lor înșiși, și pe toți ceilalți la fel. Astfel, întreaga cetate sporind și fiind bine întemeiată, trebuie îngăduit ca natura lucrurilor să ofere fiecărei clase participare la fericire.”

C. „Îmi pare — zise — că vorbești cum trebuie."

„Dar oare o să-ți par a vorbi cum trebuie și despre un lucru înfrățit cu cel la care m-am referit ?"

„Care anume ?"

d „Cercetează dacă nu cumva lucrul acesta îi corupe și pe ceilalți meșteșugari, astfel încît ei devin nevrednici !"

„Despre ce anume vorbești ?"

„Despre bogăție — am spus eu — și despre sărăcie."

„Cum așa ?"

„Uite cum : crezi că un olar care s-ar îmbogăți, ar mai voi să-și facă meseria ?"

„Defel" — spuse.

„Va ajunge deci mai leneș și mai nepăsător decît era ?"

„Hotărît !"

„Va deveni, așadar, un olar mai rău ?"

„Cu mult mai rău."

„Dar și cel care nu are unelte ori altceva dintre
e cele trebuincioase meseriei, din pricina sărăciei, va lucra mai rău și, de asemenea, îi va face pe fiii săi sau pe alții, pe care i-ar învăța meseria, răi meșteri."

„Cum de nu !"

„Așadar, atît produsele meșteșugarilor, cît și meșterii înșiși vor fi mai răi din pricina acestora amîndurora — sărăcia și bogăția."

„Așa se pare."

„Deci am aflat încă o categorie de lucruri asupra căreia paznicii trebuie să vegheze ca nu cumva să se strecoare pe ascuns în cetate."

„Care anume ?"

422 a „Bogăția și sărăcia — am zis eu. Prima aduce după sine moliciunea, trîndăvia și inovațiile, a doua — meschinăria și incapacitatea de a munci bine, pe lîngă inovații."

„Desigur — spuse el. Însă privește și acest aspect, Socrate : cum va fi cetatea noastră în stare să se războiască, lipsită fiind de avere, dacă va trebui să se războiască cu vreo cetate mare și bogată ?"

„E vădit — am spus eu — că împotriva uneia

ca aceasta îi va fi mai greu ; împotriva a două însă — mai ușor !” b

„Cum așa ?”

„Mai întîi, dacă ar trebui să lupte, oare nu se vor bate oamenii noștri încercați în război cum sînt, împotriva unor oameni bogați ?”

„Ba da.”

„Ei bine, Adeimantos, nu ți se pare că un pugilist antrenat cît e cu putință de bine s-ar bate lesne cu doi care nu cunosc pugilatul, inși bogați și plini de osînză ?”

„Nu-i prea sigur — spuse el — dacă ar trebui să se bată cu amîndoi deodată.”

„Ba da, dacă ar putea ca, fugind puțin, să-l
lovească pe primul care l-ar urmări și ar face aceasta de c
mai multe ori, în soare și arșiță. Oare nu ar putea birui un astfel de om pe mai mulți de acest fel ?”

„Desigur, nu ar fi de mirare.”

„Dar nu crezi că bogații se pricep totuși mai bine la pugilat decît la arta militară, prin știința și experiența ce le au ?”

„Ba da.”

„Atunci oamenii noștri — antrenați cum sînt — se vor bate lesne, probabil, cu dușmani de două și de trei ori mai numeroși.”

„Sînt de acord — zise — și găsesc că ai dreptate.”

„Ce-ar fi dacă ei ar trimite celeilalte cetăți o solie d
și le-ar spune / celor din ea / chiar adevărul, anume: «Noi nu folosim nici aur, nici argint și nici nu ne este îngăduit să-l avem ; vouă însă vă este. Aliați-vă cu noi și veți avea bogățiile altora.» Crezi că, auzind acestea, ei vor alege să lupte cu niște cîini plini de tărie și aprigi, mai degrabă decît ca, împreună cu cîinii, să atace oile grase și fragede ?”

„Asta nu cred. Dar dacă într-o singură cetate
s-ar aduna averile altora, bagă de seamă să nu răsară e
vreo primejdie pentru cetatea cea lipsită de bogăție !”

„Fericit om ești — am spus eu — dacă socoți că e cuvenit să numești și altă așezare «cetate», în afară de cea pe care noi o înjghebăm !”

„Dar cum altfel ?”

„Celelalte trebuie numite cu mai multe nume. Căci fiecare dintre ele reprezintă mai multe cetăţi şi nu doar «o cetate», vorba jucătorilor[143]. Orice s-ar petrece,/într-o cetate/ sînt, de fapt, două, duş-
423 a mane între ele, una a săracilor, cealaltă a bogaţilor. Dar în fiecare dintre acestea două sînt, iarăşi, multe altele şi ai greşi cu totul, dacă te-ai apropia de ele ca de una singură. Dar dacă le-ai trata ca pe multe, oferind unora /dintre cetăţeni/ averea, slujbele sau chiar persoanele celorlalţi, te-ai putea folosi mereu de o puzderie de aliaţi şi ai avea de-a face cu puţini duşmani. Cît timp cetatea ta ar trăi în cumpătare, aşa cum am rînduit, ea va fi cea mai mare, nu cu numele, ci în adevăr cea mai mare, chiar dacă cei ce s-ar bate pentru ea n-ar fi decît o mie de oameni. O astfel de cetate, mare şi una, nu vei găsi uşor nici la greci, nici la barbari, ci vei afla doar multe, care par a fi / astfel / arătînd chiar de multe ori
b mai mari, decît este a noastră. Sau vezi lucrurile altfel?"

„Nu, pe Zeus!" — răspunse el.

D. „Atunci — am zis eu — acesta ar fi cel mai bun hotar, la care cîrmuitorii noştri trebuie să ia seama, anume cît de mare să facă cetatea noastră şi cît pămînt să dea unei asemenea cetăţi, nesinchisindu-se de rest."

„Care este hotarul?" — întrebă el.

„Cred că următorul — am spus eu. Cetatea să poată creşte atît de mare, cît, crescînd, să voiască totuşi a rămîne una; mai mult nu."

c „E bine aşa."

„Iată însă că vom prescrie o nouă poruncă paznicilor — să vegheze ca, în nici un chip, ea să nu se arate a fi nici prea mică, nici prea mare, ci îndestulătoare şi unică"[144].

„Probabil că le vom prescrie o poruncă neînsemnată!" — zise.

„Mai există o poruncă încă şi mai neînsemnată decît aceasta, una despre care am amintit şi înainte, anume că, dacă printre paznici s-ar naşte vreun copil nevrednic, să-l trimită în altă clasă, iar dacă printre

ceilalţi s-ar naşte vreunul vrednic, să-l aducă în rîndul paznicilor. Acest principiu voia să arate că şi ceilalţi cetăţeni, fiecare în parte, să facă un singur lucru şi numai unul, acela pentru care sînt dăruiţi de fire, pentru ca, fiecare făcîndu-şi treaba proprie, să fie unul singur şi nu mai mulţi, şi astfel întreaga cetate să crească, ca una singură şi nu ca mai multe." d

„Porunca aceasta este, într-adevăr, încă şi mai măruntă decît celelalte!"

„Noi nu le prescriem, bunul meu Adeimantos, — aşa cum ar putea crede cineva — reguli multe şi mari, ci toate sînt mărunte, dacă ei veghează asupra acelui unic principiu pomenit şi /într-adevăr/ mare, sau, mai degrabă, suficient decît mare." e

„Care anume?" — întrebă.

„Educaţia şi creşterea copiilor — am spus eu. Căci dacă, fiind bine educaţi, vor deveni bărbaţi măsuraţi, ei vor păzi cu uşurinţă aceste reguli, cît şi altele pe care acum le lăsăm deoparte, posesia femeilor, procreaţia, căsătoriile, de vreme ce trebuie ca toate acestea să fie puse cît mai mult în acord cu proverbul «comune sînt cele ale prietenilor»". 424 a

„Ar fi şi foarte just" — zise.

„Iar dacă înjghebarea statului odată s-ar pune bine în mişcare, va merge precum un cerc, tot crescînd: căci creşterea şi educaţia sănătoase nasc firi bune, şi invers: firile vrednice care au primit o astfel de educaţie, zămislesc firi încă şi mai bune decît ele, deoarece atît în alte privinţe, dar şi în ceea ce priveşte zămislirea, / se întîmplă la oameni /, ca la celelalte animale." b

„Verosimil."

„Pe scurt cei ce au grijă de cetate trebuie să aibă în vedere ca un lucru anume să nu o nimicească pe ascuns, ci, mai mult decît orice, ei să vegheze asupra lui: să nu apară inovaţii, în afara rînduielii, în gimnastică şi în arta Muzelor, ci[145] să le păzească pe cît este cu putinţă. Să se teamă cînd ar auzi pe cineva spunînd:

...preţ se pune mai mult pe cîntarea

cea care nouă s-aude în a aezilor gură. (*Od.*, I, 352—353).

„Ei să se teamă ca nu cumva cineva să-şi în-
c chipuie că poetul ar da glas, nu unui cîntec nou, ci unui chip nou de a cînta şi să laude aceasta. Căci nu trebuie nici lăudat, nici acceptat aşa ceva. Ei trebuie să se ferească de schimbări, de introducerea unui nou fel de artă a Muzelor, aceasta fiind întru totul plină de primejdii. Fiindcă nicăieri nu se schimbă canoanele muzicale, fără schimbarea legilor politice celor mai însemnate, după cum afirmă şi Damon, iar eu cred aceasta."

„Socoteşte-mă şi pe mine — vorbi Adeimantos — printre cei ce o cred."

d „Paza faţă de schimbări politice trebuie, pe cît se vede, să fie aşezată de către paznici tocmai aici, în arta Muzelor!"

„E vădit — zise el — că fărădelegea, pe ascuns, cu uşurinţă se strecoară."

„Da, — am zis eu — ea se naşte ca în joacă şi pare că este nevătămătoare."

„Nici nu vatămă nimic altceva — spuse — decît că, puţin cîte puţin cuibărindu-se în om, tot picură încetişor în caractere şi în îndeletnicirile oamenilor. Apoi, de aici, răsare mai mare, în relaţiile dintre oameni, iar de la acestea, păşeşte sfruntată către
e legi şi orînduirea statului, pînă ce, într-un sfîrşit, ea ar răsturna totul, atît în viaţa fiecăruia, cît şi în cea a obştii."

„Bun, aşa e?" — am spus eu.

„Aşa cred" — făcu el.

„Nu stau atunci lucrurile întocmai cum spuneam, anume că odraslele noastre trebuie să aibă parte de o educaţie în spiritul legilor[145 bis] fiindcă, dacă ea le ocoleşte şi copiii fac la fel, ar fi cu neputinţă ca din aceşti copii să iasă bărbaţi cu respectul legilor şi vred-
425 a nici?"

„Cum de nu!"

„Dar cînd copiii, începînd să se joace frumos, ar primi buna legiuire prin mijlocirea artei Muzelor,

toate la ei se vor desfăşura şi vor spori invers decît la ceilalţi, buna legiuire [146] îndreptînd ceea ce, mai înainte, în cetate, era prăbuşit la pămînt."

„Adevărat" — spuse el.

„Aceştia află atunci — am spus eu — şi acele reguli ce par neînsemnate, pe care cei de dinainte le nimiciseră pe toate."

„Care anume?"

„Următoarele: ca tinerii să păstreze tăcerea faţă b
de cei vîrstnici, apoi cum să stea ei culcaţi /la mese/, cum să se ridice, grija faţă de părinţi, cum să se tundă, cum să se îmbrace şi să se încalţe, precum şi tot ce ţine de aspectul corpului şi aşa mai departe, nu crezi?"

„Ba da."

„N-are rost să reglementezi astfel de chestiuni, căci ele nu apar şi nici nu s-ar putea menţine doar pentru că ar fi reglementate prin vorbă sau scris".

„Cum aşa?"

„Sînt sorţi buni, Adeimantos, — am spus eu —
ca ele să fie urmarea educaţiei, orientîndu-se după c
orientarea acesteia; sau nu crezi că asemănătorul atrage asemănătorul?"

„Ei bine?"

„Şi aş zice că el ajunge, pînă la urmă, să se desăvîrşească într-un lucru complet şi viguros, fie bun, fie dimpotrivă."

„Cum altfel?"

„De aceea — am vorbit eu — nu mă voi apuca să orînduiesc şi alte probleme asemănătoare."

„E normal."

„Pe zei! Oare trebuie să îndrăznim a legiui vreuna
dintre problemele pieţei, privitoare la relaţiile pe d
care oamenii le au acolo între ei, la relaţiile meseriaşilor, sau la sudălmile, ocările, plîngerile, aşezarea judecătorilor, ori dacă vreuna dintre taxe, fapte sau învoieli este necesară, fie în pieţe, fie în porturi în fine, tot ce mai ţine de piaţă, oraş sau de port şi tot restul?"

„Nu se cade să prescriem aşa ceva unor bărbaţi
e de ispravă. Ei singuri vor găsi cu uşurinţă majoritatea acestor legiuiri."

„Da, prietene, dar numai dacă un zeu le-ar da lor putinţa de a-şi păstra legile pe care le-am examinat mai înainte!"

„Căci de nu, — vorbi el — tot adăugînd mereu legi şi îndreptîndu-le, îşi vor petrece viaţa închipuindu-şi mereu că vor pune mîna pe cea mai bună!"

„Adică — zici tu — astfel de oameni vor trăi precum bolnavii aceia care nu vor, din pricina nesăbuinţei, să-şi părăsească regimul rău de viaţă."

„Hotărît că da."

426 a „Ei da, ei măcar au o viaţă plăcută! Se tot doftoricesc şi nu izbutesc nimic, doar că bolile le sporesc în mărime şi varietate. Însă ei păstrează mereu nădejdea că, dacă cineva le-ar prescrie vreun leac, se vor însănătoşi de pe urma lui."

„Astfel arată într-adevăr — zise el — reacţiile unor asemenea bolnavi."

„Dar nu-i nostim să vezi că ei îl socotesc cel mai odios pe omul care le zice adevărul, anume că pînă ce nu vor înceta cu beţia, ghiftuiala, desfrîul
b cărnii şi trîndăvia, nu le vor folosi nici leacuri, nici cauterizări, nici operaţii, nici descîntece, nici amulete, nici orice altceva dintre acestea?"

„Cîtuşi de puţin — spuse el. Să te superi pe cel ce grăieşte cu miez, nu este deloc nostim!"

„S-ar părea că nu prea lauzi astfel de oameni."

„Nu, pe Zeus!" — făcu el.

„Deci nu vei lăuda nici cetatea întreagă, dacă — aşa cum spuneam — ar face ceva asemănător. Sau nu ţi se pare că cetăţile rău cîrmuite
c procedează la fel cu aceşti bolnavi? Ele îi previn pe cetăţeni că îi paşte moartea, dacă ar cuteza să-i schimbe felul de a fi. Dar cel care s-ar îngriji cu iubire de aceste legi, care le-ar face pe plac, le-ar măguli şi le-ar anticipa voinţa, arătîndu-se iscusit în împlinirea tuturor acestora, va fi un bărbat de ispravă, priceput nevoie mare şi va fi preţuit de către acele cetăţi."

„La fel mi se pare că procedează și nu văd nimic de laudă."

„Dar ce spui despre cei ce vor și stăruie să aibă d
grijă de aceste cetăți? Nu le admiri curajul și îndemînarea?"

„Ba da, — zise — îi admir, dar nu și pe cei amăgiți de către /acele cetăți/ și care își închipuie că sînt mari politicieni, pentru că mulțimea îi laudă."

„Ce spui? Nu te arăți necruțător față de ei? Sau crezi că este cu putință ca un om ce nu știe să măsoare, atunci cînd mulți alții la fel cu el îi tot
spun că el are patru coți, să nu creadă aceasta despre e
sine?"

„Nu-i cu putință."

„Atunci nu te supăra! Căci cei mai nostimi dintre toți sînt aceștia, care tot legiuiesc și tot îndreaptă, așa cum am văzut, închipuindu-și mereu că au aflat marginea răului din relațiile oamenilor și din celelalte situații la care mă refeream, fără să știe că, în fapt, ei decapitează o Hydră."

„Într-adevăr — spuse el — nu altceva fac." 427 a

„Eu unul — am zis — aș crede că adevăratul legiuitor nu trebuie să se ocupe cu atari legiuiri /mărunte/ și cu acest aspect al orînduirii nici într-o cetate rău întocmită, nici într-una bine întocmită. În prima, fiindcă este nefolositor și nu duce la nimic; în cealaltă, fiindcă, dacă acolo cineva ar afla cîteva principii generale, celelalte ar urma de la sine, decurgînd din cele de dinainte."

„Ce ne-ar mai rămîne atunci de legiuit?" — în- b
trebă el.

„Nouă, nimic. Doar lui Apollon din Delfi i-ar mai rămîne cele mai însemnate, primele și cele mai frumoase dintre legiuiri."

„Care anume?"

„Săvîrșirea celor sfinte, jertfele și toate slujbele aduse zeilor, daimonilor și eroilor. Apoi mormintele celor săvîrșiți din viață și cîte sînt necesare pentru ca cei de dincolo să fie determinați să se poarte blajin. Astfel de lucruri, noi, cei care durăm cetatea, nu
le știm și dacă vom avea minte, nici nu ne vom fo- c

losi de altă călăuză decît de cea strămoșească. Căci zeul acesta, așezat unde-i buricul pămîntului, e călăuză sfîntă tuturor oamenilor în atari legiuiri — el, călăuza din strămoși!"

„Bine zici și așa să facem!" — vorbi el.

7

A. „Iată-ți fecior al lui Ariston, cetatea durată!
d — am zis eu. Acum, uită-te înăuntrul ei, aducînd de pe undeva lumină îndeajuns, cheamă-ți și fratele și pe Polemarchos și pe toți ceilalți, doar-doar putea-vom cumva să vedem pe unde ar fi dreptatea și pe unde nedreptatea, care este deosebirea dintre cele două și pe care din două trebuie s-o fi dobîndit cel ce voiește a fi fericit, pe ascuns ori nu, față de toți zeii și oamenii!"

„Ce tot spui? — grăi Glaucon. Tu ești cel care a promis că va întreprinde cercetarea, zicînd că nu
e se cuvine să nu sari, în orice chip și după putință, în ajutorul dreptății."

„E adevărat — am spus eu — ce mi-ai adus aminte și astfel trebuie făcut; totuși e nevoie să puneți și voi umărul."

„Îl vom pune."

„Nădăjduiesc — am zis — că vom afla lucrul căutat într-astfel: cred că cetatea noastră, dacă a fost bine durată, este bună în chip desăvîrșit."

„E necesar."

„E limpede atunci că ea este înțeleaptă, vitează, cumpătată și dreaptă."

„E limpede."

„Atunci, dacă am afla în ea oricare dintre aceste însușiri, restul ar fi ceea ce n-am găsit încă?"

428 a „Adică?"

„Precum, în caz că am căuta un lucru din alte patru aflate în vreun loc oarecare, dacă l-am afla dintru început pe acela, ne-ar fi destul. Însă, dacă mai înainte le-am recunoaște pe celelalte trei, cel căutat ar fi și el recunoscut prin chiar acest fapt. Căci e vădit că el nu ar putea fi altul decît cel rămas."

„E drept ce spui."

„Dar nu trebuie căutat întocmai și aici, de vreme ce se întîmplă să fie patru însușiri?"[147].

„E vădit."

„Cea dintîi, înțelepciunea, îmi pare a se zări lim- b
pede aici. Dar iată și ceva curios în privința ei."

„Ce anume?" — întrebă el.

„Cetatea, pe care am ridicat-o, mi-apare a fi cu adevărat înțeleaptă, căci ea chibzuiește bine, nu?"

„Da."

„Or, este limpede că buna chibzuință înseamnă știință; căci se chibzuiește bine prin știință și nu prin ignoranță."

„E clar."

„Dar în cetate există științe multe și felurite."

„Cum de nu!"

„Dar oare în temeiul științei dulgherului trebuie numită cetatea înțeleaptă și chibzuită?"

„În nici un caz în temeiul acesteia nu trebuie c
numită «înțeleaptă», ci doar pricepută la dulgherie"[148].

„Atunci cetatea n-ar trebui numită «înțeleaptă» din pricina științei de a fabrica obiectele din lemn, atunci cînd ea, cetatea, ar sta să delibereze cum ar putea merge treburile cel mai bine."

„Nu".

„Dar oare datorită științei fierăriei sau a altora asemănătoare?"

„Deloc" — răspunse el.

„Nici datorită celei ce urmărește producerea roadelor din pămînt?"

„Nu, din această pricină ar putea fi numită doar bună la agricultură!"

„Există, totuși, vreo știință în cetatea tocmai durată de noi, aflată la îndemîna unora dintre cetă-
țeni, prin care se chibzuiește, nu ceea ce privește un d
anumit aspect particular din cetate, ci ceea ce privește cetatea în întregul ei, în ce fel are ea de-a face cu ea însăși, cît și cu celelalte cetăți?"

„Există."

„Care anume și la care dintre cetățeni o aflăm?"

„Este vorba despre însăși știința de a păzi și ea

se află la cîrmuitorii aceia pe care i-am numit «paznici desăvîrșiți»” — spuse el.

„În temeiul acestei științe cum numești cetatea ?”

„Bine chibzuită și, în adevăr, înțeleaptă.”

„Dar crezi că sînt mai mulți fierari în cetatea
e noastră decît astfel de paznici adevărați ?”

„Cu mult mai mulți”.

„Așadar, acești paznici ar fi cei mai puțini dintre toți ceilalți, cîți se cheamă că știu ceva ?”

„Mult mai puțini !”

„În chip firesc, deci, cetatea ar fi durată înțeleaptă, în întregul ei, datorită clasei și părții ei celei mai mici și a științei pe care aceasta o posedă — anume, datorită clasei fruntașe și diriguitoare. Aceasta este, natural, partea cea mai mică și ei îi e hărăzit să posede
429 a acea știință, care, singură dintre toate celelalte, trebuie numită înțelepciune.”

„Foarte adevărat ce spui” — zise el.

„Iată că, nu prea știu cum, am aflat una dintre cele patru calități, atît pe ea, cît și unde în cetate se află.”

„Și eu cred — zise el — că am aflat ceea ce trebuie.”

„Nu este însă dificil de văzut nici vitejia, atît ea însăși, cît și unde se află ea, pentru ca întreaga cetate să se numească «vitează».”

„Cum așa ?”

b „Cine ar privi spre altceva cînd ar numi cetatea fie fricoasă, fie vitează, decît spre acea parte a ei care luptă și se războiește pentru ea ?”[149].

„Nimeni n-ar privi într-altă parte !” — spuse el.

„Cred că nu există alți oameni în ea — am zis — care, fricoși fiind sau viteji, ar avea în puterea lor s-o facă pe ea să fie într-un fel sau în altul.”

„Nu există alții.”

„Deci și vitează este cetatea printr-o parte a ei, deoarece acolo se află o asemenea putere, care va păstra totdeauna reprezentarea privitoare la primej-
c dii — care sînt și cum sînt ele — reprezentare înscrisă de către legiuitor / în cugete / în timpul educației. Sau nu numești aceasta vitejie ?”[150].

,,N-am prea priceput ce zici; repetă!" — vorbi el.

,,Eu afirm că vitejia e un fel de «păstrare»" — am zis.

,,Ce fel de păstrare?"

,,Păstrarea reprezentării despre primejdii, născută în urma educației, prin lege, reprezentare ce are în vedere care și cum sînt aceste primejdii. Am numit, în general, «păstrarea reprezentării» faptul că cel aflat în necaz să o păstreze, tot așa și atunci cînd este înconjurat de plăceri, pofte și temeri, și să nu d
o piardă. Dacă voiești însă, aş voi să-ţi înfăţişez cu ce seamănă ea."

,,Vreau."

,,Știi că vopsitorii, atunci cînd vor să vopsească lîna în purpuriu, mai întîi aleg dintre multe lîni, colorate felurit, una dintre cele albe, apoi o pregătesc, nu cu puțină trudă și grijă, pentru ca să primească cît mai bine strălucirea culorii și așa fac vopsitul. e
Iar ce lucru ar fi astfel vopsit, ar păstra bine culoarea, spălatul neputînd să-i răpună strălucirea, fie el cu sau fără săpun. Cînd nu s-ar proceda astfel, fie că s-ar vopsi lînă colorată, fie că ea, /albă fiind/, nu ar fi pregătită — ştii ce se întîmplă."

,,Ştiu — spuse — culoarea ar ieşi la spălat şi ar fi de tot rîsul."

,,Socotește că și noi facem, după putinţă, ceva asemănător, cînd i-am ales pe oșteni și i-am educat 430 a
cu ajutorul artei Muzelor și al gimnasticii. Să nu crezi că am avut altceva în vedere decît ca ei, ascultîndu-ne, să primească cît mai bine legile, ca pe o vopsea, pentru ca gîndurile pe care ei le au despre primejdii și lucrurile cumplite, ca și despre celelalte, să nu se șteargă, deoarece ei au și firea şi creșterea potrivită. Am făcut aceasta pentru ca vopseaua să nu se ia cu aceste săpunuri straşnice la curățat — plăcerea, mai vrednică să curețe decît orice sodă și leșie, ca şi mîh- b
nirea, teama și pofta, și ele, mai grozave decît orice săpun. Eu numesc şi socotesc «vitejie» o astfel de putere și o păstrare necurmată a reprezentării drepte și legiuite despre cele ce sînt, ori nu sînt primejdioase, dacă tu nu vezi lucrurile altminteri."

„Deloc — zise el. Îmi pare însă că tu ai alt nume decît «vitejie» pentru reprezentarea corectă despre aceleași primejdii, născută însă fără educație, acea pornire sălbatică și vrednică de un sclav, și cred că pe aceasta nici nu o socoți legiuită".

c „Perfect adevărat — am spus eu — ceea ce zici."

„Accept deci că /ceea ce ai tu în vedere/ este vitejia."

„Acceptă numai o vitejie cetățenească și vei accepta ceea ce trebuie. Dar vom reveni, dacă vrei, mai bine asupra acestui subiect. Acum însă, nu căutăm vitejia, ci dreptatea. Or, pentru cercetarea acesteia e îndestulător cîte am spus despre vitejie."

„Bine zici."

d „Două au mai rămas de căutat în cetate — am zis eu — cumpătarea și lucrul pentru care am iscat toată căutarea: dreptatea".

„Așa e."

„Cum am putea găsi dreptatea, pentru ca să nu ne mai ocupăm cu cumpătarea?"

„Eu unul — spuse — nu știu și nici n-aș dori să apară dreptatea, înainte de a fi cercetată cumpătarea. Dacă vrei să-mi faci pe plac, cerceteaz-o pe aceasta înaintea dreptății."

e „Asta și voiesc, dacă nu cumva este în aceasta ceva nedrept!"

„Ei hai!"

„Să cercetăm! — am spus eu. După cum se vede acum, cumpătarea seamănă, mai mult decît virtuțile pomenite mai înainte, cu o potrivire de sunete și cu o armonie."

„Cum așa?"

„Cumpătarea este un fel de lume a bunei rînduieli[151], o înstăpînire asupra plăcerilor și poftelor. Se spune, nu prea știu cum anume «să fii stăpîn pe tine însuți» și alte asemenea vorbe care indică urmele cumpătării. Nu?"

„Întru totul."

„Dar acest principiu «să fii stăpîn pe tine însuți» nu este ridicol? Fiindcă, cel stăpîn pe sine însuși ar fi, pe de altă parte, și supus lui însuși, iar cel supus

ar fi și stăpîn. Căci același individ este numit în toate 431 a
aceste situații."

„Cum de nu!"

„Mie mi se pare — am vorbit — că această expresie vrea să spună că, în același om, în ceea ce privește sufletul, există o parte mai bună și o parte mai rea. Iar cînd partea, ce prin firea sa este mai bună, ar stăpîni, atunci se spune «stăpîn pe sine însuși» și omul este lăudat. Dar cînd din pricina relei creșteri, sau a vreunei rele însoțiri, partea cea mai bună ar fi stăpînită, arătîndu-se mică față de mărimea răului, atunci omul astfel alcătuit este certat și dojenit, fiind numit «înfrînt de către el însuși» și «nesăbuit»." b

„Așa se pare" — zise el.

„Privește acum și spre cetatea noastră cea nouă și vei afla în ea fiecare dintre aceste două părți. Vei afirma, pe drept, că ea poate fi numită «stăpînă pe ea însăși», dacă este adevărat că trebuie numit cumpătat și stăpîn pe el însuși insul a cărui parte mai bună o stăpînește pe cea mai rea."

„Privesc — spuse el — și ai dreptate."

„Dorințele, plăcerile, necazurile multe și de tot
felul s-ar putea întîlni cel mai ades pe la copii, femei, c
argați, ca și pe la mulți nevrednici dintre cei ziși «oameni liberi»."

„Hotărît!"

„Dar pasiunile simple și măsurate, care apar însoțite de rațiune și de judecata dreptei opinii le vei zări la puțini oameni — anume la cei cu firea cea mai aleasă și cel mai bine educați."

„Adevărat."

„Nu vezi atunci că la tine în cetate dorințele celor
mulți și nevrednici sînt dovedite de către dorințele d
și cugetul celor puțini și mai de ispravă?"

„Ba da."

„Atunci, dacă trebuie să socotim vreo cetate stăpînă peste plăceri, dorințe, cît și peste ea însăși, pe aceasta /a noastră / trebuie să o socotim așa."

„Întru totul" — zise el.

„Dar, conform cu toate acestea, nu trebuie s-o numim și cumpătată?"

„Desigur."

„Atunci, dacă există vreo cetate în care se întîl-
e nește aceeași opinie atît la cîrmuitori, cît și la supuși în legătură cu cine anume trebuie să cîrmuiască, aceasta este cetatea!"

„Și încă cum!"

„La care dintre cele două categorii de cetățeni vei spune că se află cumpătarea, atunci cînd ei se poartă astfel? La cîrmuitori, sau la supuși?"

„La ambii."

„Vezi că am ghicit cum se cuvenea, zicînd că seamănă cumpătarea cu un fel de armonie?"

„Adică?"

„Fiindcă, spre deosebire de vitejie și de înțelepciune, care, sălășluind fiecare într-o parte a /cetății/,
432 a fac ca întreaga cetate să fie vitează — respectiv — înțeleaptă, cumpătarea nu face așa. Ea se întinde prin întreaga cetate și prin toate /părțile sale/, făcîndu-i pe cei mai slabi, pe cei mai tari și pe cei mijlocii să cînte laolaltă aceeași muzică[152] — mai tari, mai slabi și mijlocii, dacă vrei, în ce privește judecata, ori forța, ori mulțimea banilor și a altora asemenea. Încît, pe drept am numi această bună înțelegere «cumpătare» — adică concertul opiniilor celui mai slab și celui mai tare din fire, în legătură cu partea care trebuie să conducă în cetate, cît și în individ."

b „Sînt și eu întru totul de acord" — vorbi el.

„Bine — am zis. Trei calități ale cetății noastre le-am văzut, pe cît se pare. Ultimul aspect, datorită căruia cetatea ar mai avea parte de încă o virtute, care ar putea fi? Căci e vădit că tocmai acesta este dreptatea!"

„Așa e."

„Noi trebuie acum, Glaucon, precum fac unii vînători, să ne așezăm roată în jurul unui tufiș, băgînd de seamă ca nu cumva dreptatea să fugă pe undeva și ca, dispărînd, să devină nevăzută. Căci e
c limpede că ea se află pe undeva, pe aici. Uită-te acum și silește-te să o descoperi! Iar dacă cumva o vezi înaintea mea, arată-mi-o și mie!"

„Dea Zeul! Mai degrabă însă, dacă te-ai folosi de mine ca de cineva care îți merge pe urme și poate

să vadă doar ceea ce tu îi arăți, te vei folosi de mine cum trebuie."

„Urmează-mă — am zis eu — după ce te vei fi rugat laolaltă cu mine!"

„Voi face întocmai, dar, hai, ia-o înainte!"

„Numai că — am spus eu — locul pare a fi greu de străbătut și presărat cu umbre. E chiar întuneric aici și-i greu de cercetat. Şi totuşi trebuie mers mai departe!"

„Trebuie." d

Cercetînd eu, am strigat:

„Ei, ei, Glaucon, se pare că avem o urmă și cred că /dreptatea/ n-a prea izbutit să ne scape!"

„Bună veste" — zise el.

„Dar mare prostie din partea noastră!"

„Care anume?"

„Se pare că lucrul pe care, fericitule, îl căutăm, se rostogolea de demult la picioarele noastre, dar nu l-am băgat în seamă şi ne-am făcut de rîs. După cum e
unii tot caută în altă parte obiectul ce-l au în mîini, așa şi noi nu am privit spre el, ci ne-am îndreptat ochii undeva departe, din care pricină, pesemne, ne-a și scăpat."

„Ce spui?"

„Astfel, mi se pare că, deşi am vorbit şi am auzit despre el încă de demult, nu ne-am dat seama că, într-un fel, pe el îl numeam."

„Lungă introducere — vorbi el — pentru cel ce dorește să asculte!"

„Bun, ascultă ce spun: acel principiu, pe care, 433a
de la început, de cînd am durat cetatea, l-am stabilit ca necesar a fi de îndeplinit, acela este, pe cît cred, dreptatea — el însuși, ori vreun aspect al său[153]. Căci am stabilit și am spus de multe ori, dacă îți amintești, că fiecare ar trebui să nu facă decît un singur lucru în cetate, lucru față de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare."

„Așa am spus".

„Iar că principiul «să faci ce este al tău și să nu te ocupi cu mai multe» este dreptatea, pe aceasta am auzit-o şi de la mulţi alţii şi noi am spus-o de multe b
ori."

„Am spus-o."

„Așadar, prietene, — am zis — dreptatea are toți sorții să fie acest principiu, care se impune într-un fel sau altul: să faci ceea ce îți aparține. Știi de unde aflu o dovadă?"

„Nu, dar spune!"

„Eu cred că virtutea rămasă dintre cele pe care le-am căutat în cetate — vitejia, cumpătarea și înțelepciunea — este aceea care face cu putință ca celelalte să ia ființă și ca, odată apărute, să se păstreze, atîta vreme cît și ea s-ar afla acolo. Însă am afirmat
c că dreptatea va fi virtutea rămasă, dacă pe celelalte trei le-am găsit."

„E obligatoriu."

„Or — am spus eu — dacă ar trebui decis care dintre virtuțile aflate în cetate o va face pe ea, în cea mai mare măsură, bună, ar fi anevoie de hotărît dacă aceea este buna înțelegere dintre conducători și conduși, ori păstrarea de către osteni a unei reprezentări legiuite privitoare la cele primejdioase sau neprimejdioase, ori înțelepciunea și paza pe care o găsim la cîrmuitori; în sfîrșit, dacă virtutea cu pri-
d cina nu este aceasta ultima, ea fiind cea care ar face cetatea în cea mai mare măsură bună, virtute întîlnită și la femeie, și la copil, și la om liber, și la sclav, și la meșteșugar, și la cîrmuitor, și la supus, anume, ca fiecare, fiind el unul singur, să nu facă decît ceea ce e al său propriu și nu mai multe."

„Greu de hotărît, cum de nu!"

„Atunci, pe cît se pare, putința fiecăruia din cetate de a nu face decît ceea ce este al său se întrece și cu înțelepciunea și cu cumpătarea și cu vitejia în producerea valorii cetății."

„Desigur."

„Dar nu socotești dreptatea tocmai acea virtute care
e se întrece cu celelalte virtuți în producerea valorii cetății?"

„De bunăseamă" — zise.

„Mai cercetează și în felul următor, dacă vrei: nu vei încredința cîrmuitorilor sarcina să țină judecată în cetate?"

„Ei bine?"

„Oare ei vor judeca avînd în vedere altceva decît ca nimeni să nu aibă ceea ce este al altuia și nici să fie lipsit de ceea ce îi aparține?"

„Nu, ci acest principiu va fi avut în vedere."

„Deoarece acest principiu este drept?"

„Da."

„Și în acest chip, deci, s-ar putea dovedi că dreptatea este să nu posezi și să nu faci decît ceea ce e al tău și îți este propriu"[154]. 434 a

„Așa este."

„Vezi atunci, dacă ești de-o părere cu mine: să zicem că un dulgher se apucă să facă treaba unui cizmar, sau un cizmar pe cea a unui dulgher, ori că ei își schimbă între dînșii sculele sau cinstirile cuvenite fiecăruia, ori că același om se apucă să se îndeletnicească cu ambele meserii, totul fiind schimbat; crezi oare că cetatea ar fi mult vătămată?"

„Nu cine știe ce" — răspunse el.

„Dar să presupunem că vreun meșteșugar ori vreun altul care ia bani pentru munca sa, ce este astfel prin firea lui, s-ar apuca să intre în clasa războinicilor — înălțat fie de bani, de către mulțime, b
de forță, ori de altceva asemănător; sau să presupunem că vreun războinic este nevrednic să fie sfetnic și paznic, dar că sfetnicul și războinicul își schimbă între ei sculele și cinstirile cuvenite; sau că același om s-ar apuca să facă toate acestea laolaltă; cred că și tu socotești că schimbarea /meseriilor și ocupațiilor între ele/ ca și înfăptuirea a mai multe lucruri deodată este nimicitoare pentru cetate."

„Întru totul" — vorbi el.

„În situația cînd /în cetate/ există trei clase, a face mai multe lucruri deodată și a schimba între ele condițiile fiecărei clase reprezintă cea mai mare vătămare pentru cetate și pe drept așa ceva ar putea fi numit cea mai mare fărădelege."

„Hotărît!"

„Dar tu nu numești nedreptate cea mai mare fărădelege pentru cetatea ta?"

„Cum să nu?"

„Aceasta este deci nedreptatea. Acum să vorbim iarăși așa: nu este «*oikeiopragia*» clasei mercantile

a clasei auxiliarilor şi a celei a paznicilor — aceasta înseamnă că fiecare face în cetate ceea ce îi aparţine — ceva contrar situaţiei examinate înainte? N-ar fi ea, «*oikeiopragia*», dreptatea şi n-ar produce ea o cetate dreaptă?"

d „Lucrurile nu mi se par a şedea altminteri decît aşa" — spuse el.

B. „Să nu fim încă cu totul siguri, ci, dacă această imagine a dreptăţii s-ar verifica şi în cazul individului, vom cădea atunci de acord asupra sa, căci ce altceva am mai avea de spus? Dacă nu, vom cerceta atunci într-alt fel. Acum însă să ducem la capăt cercetarea la care ne-am gîndit, anume că, dacă ne-am apuca să privim dreptatea mai întîi într-unul din lucrurile mai mari care o conţin, ar fi mai lesne de
e văzut în ce fel este ea şi într-un individ. Ni s-a părut că acel «lucru mai mare» este o cetate şi am durat-o cît am putut de bună, ştiind că doar într-una bună s-ar afla dreptatea. Ceea ce s-a şi întîmplat. Să ne întoarcem privirile şi spre individ, iar dacă vom putea face verificarea, va fi bine. Dar dacă în cazul individului situaţia va fi diferită, vom reveni la cetate pentru un nou examen. Cercetînd astfel comparativ cele
435 a două aspecte şi «frecîndu-le» unul de celălalt, am putea degrabă să facem să strălucească dreptatea, de parcă ar izbucni focul, din două lemne frecate între ele. Iar odată devenită evidentă, o vom pune şi în noi înşine să stea cu nădejde."

„E bună calea ce o propui şi aşa să facem!" — spuse el.

„Oare un acelaşi lucru — am zis eu — numit cînd «mai mare», cînd «mai mic» ar fi la fel, sau nu, în privinţa în care el este numit în acelaşi fel?"

„La fel va fi."

b „Atunci omul drept, întrucît avem în vedere ideea de dreptate, nu se va deosebi cu nimic de cetatea dreaptă, ci va fi la fel."

„La fel va fi" — spuse.

„Însă cetatea a apărut a fi dreaptă cînd cele trei categorii de firi existente într-însa şi-ar face fiecare ceea ce-i este propriu; ea este de asemenea cumpă-

tată, vitează și înțeleaptă datorită altor reacții și comportări ale acelorași clase."

,,Adevărat" — zise.

,,La fel, prietene, îl vom vedea și pe individ: el are aceleași aspecte în suflet[155] /precum cetatea/ și c
e cuvenit să ne folosim de aceleași nume, precum în cazul cetății, datorită unor reacții identice /ale acestor aspecte/ cu reacțiile /părților cetății/."

,,Neapărat."

,,Nenorocită cercetare a sufletului în care am picat, minunat om, fie că el are cele trei părți, fie că nu!"

,,Nu mi se pare nenorocită — spuse. Dealtfel, Socrate, probabil că e adevărat ce se spune că «e greu ce are preț»."

,,Pare-se — am spus eu. Credința mea, însă, Glaucon, este că nu vom ajunge la un rezultat precis por- d
nind de la metodele de care ne slujim acum în argumentările noastre. Există însă un alt drum, mai lung și care ia mai mult timp, ce poartă într-acolo — și totuși el e pe măsura celor spuse și cercetate mai înainte."

,,Oare un astfel de drum — zise el — este chiar așa de dorit? Mie unul îmi ajunge ceea ce avem în momentul de față."

,,Și mie îmi va ajunge din belșug!"

,,Atunci nu te lăsa — spuse el — ci cercetează!"

,,E cu totul necesar, deci, să cădem la învoială că e
aceleași aspecte și aceleași caractere există în fiecare dintre noi, ca și în cetate? Căci ele nu au venit aici, în cetate, din altă parte. Ar fi, într-adevăr, de tot rîsul omul care s-ar gîndi că înflăcărarea ar apărea în cetăți, fără să provină de la indivizii cărora li se atribuie această însușire, precum sînt cei din Tracia, Sciția, și, în general, cei dinspre miazănoapte. Dragostea de învățătură ar putea fi, cel mai bine, pusă
pe seama meleagurilor noastre, cît despre iubirea 436 a
de arginți, aceasta s-ar potrivi cel mai bine cu fenicienii sau egiptenii."

,,Chiar așa!"

,,Asta așa este — am spus eu — și nu este deloc greu de știut."

,,Defel."

,,Însă iată ce este greu : oare posedăm fiecare dintre aceste însuşiri printr-o aceeaşi /parte a sufletului/, sau le posedăm pe fiecare printr-o alta dintre cele trei părţi? Învăţăm oare printr-o parte, ne înflăcărăm prin alta dintre cele aflate în noi şi poftim, printr-o a treia, hrana şi plăcerile procreaţiei şi cîte
b se înrudesc cu acestea? Ori cu întreg sufletul le săvîrşim pe fiecare dintre acestea, cînd ar fi să le săvîrşim. Iată ce va fi greu de determinat în felul în care trebuie."

,,Şi eu cred" — spuse el.

,,Uite cum vom încerca să decidem dacă aceleaşi părţi au corespondenţe între ele, sau dacă ele sînt distincte."

,,Cum?"

,,E limpede că aceeaşi entitate nu va admite să facă sau să îndure în acelaşi timp acţiuni, care, văzute sub acelaşi aspect şi privinţă, apar contrarii. Încît, dacă am descoperi în suflete apărînd contrariile amintite, vom şti că nu era vorba /în cazul fiecăruia/
c despre ceva unic, ci despre o pluralitate"[156].

,,Bun!"

,,Cercetează ce voi zice!"

,,Vorbeşte!"

,,Oare este posibil ca acelaşi obiect — am spus — sub acelaşi aspect, să stea şi să se mişte deodată?"

,,Cîtuşi de puţin nu-i posibil."

,,Să ajungem la un acord încă şi mai precis, pentru ca nu cumva, mergînd înainte, să cădem în nesiguranţă: dacă cineva ar zice că acelaşi om stă, dar şi se mişcă, deoarece, pe de o parte, el stă locului, dar, pe de altă parte, îşi mişcă mîinile şi capul, cred că am socoti că nu aşa trebuie vorbit. Ar trebui spus că
d o parte a omului stă, iar alta se mişcă. Nu-i aşa?"

,,Ba da."

,,Însă, dacă cel care le spune pe acestea, voind să facă pe deşteptul, ar zice, cam în glumă, că sfîrlezele, în întregul lor, deopotrivă stau şi se mişcă, atunci cînd, avînd ele centrul fixat în acelaşi punct, se învîrtesc, sau că acelaşi lucru se petrece cu orice obiect care, mişcîndu-se în cerc, face aceasta stînd pe loc, nu vom accepta acest punct de vedere. Acele

obiecte nu stau locului și se mișcă potrivit cu același
aspect al lor. Am spune că ele au într-însele atît rec- e
tiliniaritatea, cît și circularitatea; or, din punctul
de vedere al celei dintîi, ele stau, căci în nici un fel
nu se deplasează — dar din punctul de vedere al
celeilalte, ele se mișcă în cerc. Iar cînd obiectul și-ar
deplasa poziția sa dreaptă, fie la stînga, fie la dreapta,
fie înainte, fie înapoi, totodată învîrtindu-se, atunci,
sub nici un aspect, el nu ar sta"[157].

„Just" — vorbi el.

„Așadar, nici una dintre aceste spuse nu ne va
pune în încurcătură și nici nu ne va încredința că
identicul, rămînînd identic sub același aspect și în
aceeași privință, poate îndura acțiuni contrare, poate
fi în situații contrare, sau poate face asemenea ac-
țiuni." 437 a

„Nici eu n-aș putea da crezare unor astfel de spuse."

„Totuși — am spus eu — ca să nu fim siliți să ne lungim, străbătînd toate aceste chestiuni controversate, încredințați fiind că obiecțiile nu sînt adevărate, să purcedem înainte admițînd că lucrurile stau așa și să cădem de acord că dacă ele s-ar arăta altfel decît așa tot ceea ce decurge se va nărui."

„Chiar așa trebuie făcut!"

„Dar — am zis — a spune da, față de a spune nu, b
a dori să iei ceva, față de a refuza, a te servi de ceva,
față de a respinge — pe toate acestea le-ai putea
socoti drept acțiuni contrare una alteia, fie că sînt
făcute ori îndurate de cineva. Căci sub această pri-
vință /a caracterului lor activ sau pasiv/ nu încape
nici o deosebire."

„Da, ele sînt acțiuni contrare."

„Însă, a fi însetat, a fi flămînd, și, în general, do-
rințele, ca și a voi și a năzui — nu le-ai socoti pe toate
acestea legate de acțiunile amintite mai înainte? c
Adică, nu ai spune că sufletul celui ce dorește, fie
că tinde mereu spre acel lucru pe care l-ar dori, fie
că își procură lucrul pe care dorește să-l aibă, fie,
iarăși, că întrucît vrea ca ceva să-i fie adus, și-l în-
cuviințează sieși, dorindu-i apariția, de parcă cineva
l-ar întreba dacă îl vrea?"

„Ba da."

„Ei bine, a nu dori, a nu voi, nu le vei așeza în rîndul respingerii și al alungării de la sine, cît și în rîndul tuturor celor contrarii primelor?"

d „Cum de nu?" — zise.

„Fiind dorințele în acest fel, putem afirma că există un tip general al dorințelor și că cele mai caracteristice dintre ele sînt cele pe care le numim sete și foame?"

„Așa vom spune."

„Dar nu este setea dorință de băutură, iar foamea — dorință de hrană?"

„Da."

„Întrucît o dorință este sete, este ea dorință, în
suflet, de mai mult decît de ceea ce spuneam, adică:
este setea sete de băutură caldă, sau rece, sau multă,
sau puțină, sau, într-un cuvînt, de vreo băutură
anume? Ori cumva, dacă vreo căldură s-ar adăuga
e setei, ea ar aduce pe deasupra dorința de rece, iar
dacă s-ar adăuga răceala, /ea ar aduce/ dorința de
cald? Iar dacă, din pricina prezenței cantității, setea
ar fi mare /atunci/ ar apărea dorința de mult, dacă
ar fi mică — dorința de puțin? Însă setea însăși poate
deveni dorință de altceva decît de ceea ce este ea în
chip firesc, de băutura însăși, iar foamea — dorință
de hrană?"

„Așa este — zise el. Fiecare dorință dorește numai acel lucru căruia ea îi este, în chip firesc, menită. Calitatea lucrului dorit aparține însă unor adăugiri."

438 a „Dar să nu ne tulbure cineva — am spus eu —
ca pe niște oameni ce n-au reflectat îndeajuns, afir-
mînd că nimeni nu dorește băutură, ci băutură bună,
și nu hrană, ci hrană bună. Căci toți doresc lucrurile
bune. Iar dacă setea este o dorință, ea ar fi neapărat
o dorință de băutură bună, ori de orice altceva bun
pe care ea l-ar dori, și la fel și cu celelalte dorințe"[158].

„Probabil că ar vorbi cu miez cel care le-ar spune pe acestea."

„Dar — am zis eu — luînd în considerație enti-
tățile care au de-a face cu altă entitate, atributele
lor au de-a face cu un atribut, pe cît cred, în timp ce
b entitățile însele au de-a face, fiecare, doar cu enti-
tatea însăși"[159].

„N-am înţeles."

„N-ai înţeles că mai marele este astfel încît să fie mai mare decît altceva?"

„Ba da."

„Dar nu mai mare decît cel mai mic?"

„Ba da."

„Cel mult mai mare, decît cel mult mai mic?"

„Da."

„Dar şi cel cîndva mai mare este mai mare decît cel cîndva mai mic, şi cel ce va fi mai mare, decît cel ce va fi mai mic?"

„Bun, şi?"

„Nu stau la fel lucrurile şi cu cele mai numeroase faţă de cele mai puţin numeroase, cu cele duble faţă c de jumătăţi, la fel cu cele mai grele faţă de cele mai uşoare, cu cele mai iuţi faţă de cele mai încete şi iarăşi cu cele calde faţă de cele reci şi cu toate cîte seamănă cu acestea?"

„Ba da, la fel stau întru totul."

„Dar ce ai de spus în legătură cu ştiinţele? Nu e la fel? Ştiinţa însăşi doreşte învăţătură sau obiectul pentru care o definim ca ştiinţă, dar o anumită ştiinţă, cu o anumită calitate, doreşte o anumită învăţătură, ce posedă o calitate anume. De pildă: oare nu, după ce a apărut ştiinţa ridicării de case, d ea s-a deosebit de celelalte ştiinţe, încît să fie numită arhitectură?"

„Bun, şi?"

„Dar oare ea nu este, prin această particularitate, într-un anumit fel, în care nu mai există vreo alta, între celelalte ştiinţe?"

„Ba da."

„Cumva, fiindcă ea are de-a face cu o acţiune determinată calitativ, a apărut ea avînd o anumită calitate şi la fel să se fi întîmplat oare şi cu celelalte arte şi ştiinţe?"

„Tot aşa."

„Socoteşte atunci — am zis eu — că aceasta am voit mai înainte să spun: dacă ai înţeles că cele ce sînt astfel încît să aibă de-a face cu vreun lucru, ele singure au de-a face doar cu lucrul singur, în timp ce calităţile lor au de-a face cu nişte calităţi ale lucru- e

lui respectiv. Nu afirm că dacă ceva anume are de-a face cu lucruri avînd anumite calități, el ar fi la fel ca ele ; spre pildă, că știința celor sănătoase și bolnave este sănătoasă și bolnavă, iar a celor rele și bune este rea și bună. Ci, de vreme ce ea a ajuns știința nu a lucrului însuși, pentru care ea este știință, ci a unui lucru cu o anumită calitate — sănătatea și boala — de aceea ea a ajuns să aibă, și ea, o calitate și să nu se numească, simplu, știință, ci medicină, ca avînd de-a face cu un obiect determinat calitativ."

„Am priceput și cred că așa este."

439 a „Dar nu vei socoti oare că setea, în măsura în care ea este ceea ce este, face parte dintre aceste entități ce au de-a face cu vreun lucru /în felul arătat mai înainte/? Setea este deci sete de —"

„Da, — zise — e sete de băutură."

„Atunci o sete determinată calitativ are de-a face cu o băutură determinată calitativ ; însă setea însăși nu are de-a face nici cu băutură multă, nici cu puțină, nici cu una rea, nici cu una bună, nici, într-un cuvînt, cu vreo băutură determinată, ci setea însăși are de-a face doar cu băutura însăși."

„Întru totul."

b „Așadar, sufletul celui însetat, în măsura în care este /doar/ însetat, nu vrea altceva decît să bea ; spre aceasta tinde și către aceasta se îndreaptă."

„E limpede."

„Însă dacă cineva ar trage în altă direcție sufletul omului însetat, nu înseamnă că ar mai exista în el și altceva decît acel ceva însetat și care, precum o fiară, se năpustește să bea ? Căci afirmăm că identicul n-ar putea să facă, deodată, acțiuni contrare prin aceeași parte a sa și sub același aspect."

„N-ar putea !"

„După cum cred că nu se grăiește cum trebuie, zicîndu-se că mîinile arcașului depărtează și apropie în același timp arcul[160], ci trebuie spus că o mînă depărtează /arcul/, în timp ce cealaltă apropie /coarda/."

c „Absolut."

„Dar putem susține că există situații cînd unii oameni însetați nu vor să bea ?"

„Sînt destui aceștia și în destule situații !"

„Ce s-ar putea spune atunci în legătură cu asta? — am zis eu. Nu cumva că în sufletul lor există ceva care le cere să bea, dar şi ceva care îi opreşte, acesta din urmă fiind altceva decît cealaltă entitate şi mai puternic decît ea?"

„Aşa cred" — zise el.

„Dar oare partea /din suflet/ care împiedică săvîrşirea unor astfel de acţiuni nu apare — cînd e să apară — de pe urma judecăţii? Iar forţele care mînă d
şi trag nu răsar ele din patimi şi boli?"

„Aşa se pare."

„Nu fără temei — am spus eu — vom socoti că aceste aspecte sînt două, distincte şi deosebite unul de celălalt. Partea prin care se judecă o numim partea raţională a sufletului; partea prin care el iubeşte, flămînzeşte, e însetat şi cunoaşte şi celelalte pofte, o numim iraţională şi apetentă, însoţitoare a îndestulării şi a plăcerilor."

„Nu-i deloc fără temei, ci am judeca într-un mod e
verosimil" — zise.

„Fie sufletul, aşadar, divizat în aceste două părţi! Dar ceea ce ţine de aspectul pasional, de capacitatea de a ne mînia — oare nu reprezintă o a treia parte, sau ea ar fi de aceeaşi natură cu vreuna dintre celelalte două şi cu care anume?"

„Poate că este de aceeaşi natură cu partea apetentă."

„Iată o poveste care mă face să cred aşa ceva![161] — am spus eu: Leontios, fiul lui Aglaion, suind dinspre Pireu şi aflîndu-se dincolo de zidul de nord, zări mai mulţi morţi zăcînd în jurul călăului. El dorea să-i vadă, dar era, totodată, şi mînios pe sine şi se tot trăgea îndărăt. Multă vreme a tot luptat şi şi-a ferit ochii, în sfîrşit însă, biruit de dorinţă, şi-a ridicat 440 a
privirea şi a dat fuga spre cadavre. «Priviţi-mă, nenorociţilor, — zise — săturaţi-vă de vederea aceasta frumoasă!»"

„Şi eu am auzit povestea."

„Ea arată că mînia se luptă uneori cu dorinţele, ca o entitate distinctă cu o alta."

„Într-adevăr."

„Însă și în multe alte cazuri — am spus eu —
b cînd dorințele silesc pe cineva să se abată de la rațiune, îl vedem că se ocărăște pe sine și se mînie pe acel lucru aflat în sine, de care este silit, iar partea pasională devine aliata rațiunii, de parcă ar rămîne /doar/ două tabere puse pe sfadă. În schimb, cred că nu ai putea afirma nici în cazul tău, nici al altuia, că, dacă rațiunea alege să nu i te opui, partea pasională s-ar însoți cu poftele"[162].

„Nu, pe Zeus!"

c „Iată, cînd cineva socotește că face o nedreptate: oare nu cu cît ar fi mai ales la suflet, cu atît mai puțin poate să se supere, fie că e flămînd, sau îi e frig, sau că îndură orice asemănător de pe urma aceluia pe care îl vede îndreptățit să facă aceasta și, cum zic, inima sa nu vrea să-și deștepte supărarea împotriva acelui om?"

„Adevărat."

„Dar cînd cineva crede că i se face o nedreptate? Oare nu trăiește el întru aceasta, nu se mînie și nu se însoțește în luptă cu ceea ce el crede că este drept,
d nu îndură și biruie el foamea, frigul și orice altă suferință asemănătoare, fără să înceteze de a mai avea nobile pasiuni, pînă ce, fie ar izbuti, fie ar pieri, sau, precum pățesc cîinii din partea păstorilor, ar fi chemat și îmblînzit de către propria-i rațiune?"

„E cu totul verosimil ceea ce spui — răspunse el. Iar noi, în cetate, i-am așezat pe auxiliari în rolul unor «cîini» supuși cîrmuitorilor, ca unor păstori ai cetății"[163].

„Pricepi bine ce vreau să spun — am zis. Însă observi ce urmează?"

e „Ce anume?"

„Că înflăcărarea inimii ne apare invers decît adineaori. Atunci ne-am gîndit că ea ține cumva de latura apetentă, dar acum zicem că prea puțin stau astfel lucrurile, ci că, dimpotrivă, mai curînd ea ia armele, în lupta dusă în suflet, de partea rațiunii."

„Așa este."

„Dar oare acest principiu /partea pasională/ este diferit de rațiune, sau este un aspect al acesteia, încît în suflet ar fi două și nu trei părți — partea rațională

și partea apetentă? Sau după cum în cetate există trei clase — aducătorii de venituri, auxiliarii și cei ce iau decizii, așa și în suflet, partea pasională este o a treia entitate, ce slujește, prin firea sa, părții raționale, în cazul că ea nu ar fi cumva stricată de vreo proastă creștere?" 441 a

„E necesar ca ea să fie o a treia parte!" — zise.

„Da, — am spus — dar numai dacă ea ar apărea distinctă față de sufletul rațional, după cum a apărut distinctă față de cel apetent."

„Nu-i greu — spuse — să apară așa: putem vedea și la copii, că ei se arată de îndată plini de mînie; însă unii par să nu ajungă niciodată părtași la rațiune, iar, majoritatea, doar într-un tîrziu"[164]. b

„Pe Zeus, — am exclamat — e bine ce spui! S-ar mai putea vedea același lucru și la animale. În plus, să adăugăm și mărturia lui Homer, pe care am mai amintit-o înainte:

Pieptul el și-l izbi și inimii-i dete dojană (*Od.*, *XX*, 17).

Aici Homer a arătat limpede că principiul ce cîntărește rațional binele și răul îl dojenește pe cel ce se mînie fără judecată, ca o entitate distinctă pe o alta." c

„E cu totul adevărat ceea ce spui" — zise.

C. „Prin urmare — am zis eu — ne-am dat cu greu consimțămîntul și am acceptat că aceleași părți sînt în cetate și aceleași și în sufletul individual și că ele sînt egale la număr."

„Așa e."

„Acum, nu e însă necesar ca individul să fie înțelept în felul cum era și cetatea și prin aceeași parte a sa?"

„Bun și?"

„Iar prin partea prin care individul este viteaz, prin aceea va fi și cetatea și cum e unul, așa va fi și celălalt și tot așa în tot ceea ce privește virtutea respectivă?" d

„Necesar."

„Însă, Glaucon, nu vom spune că el este și drept în același fel în care este și cetatea dreaptă?"

„Și aceasta e cu totul necesar" — vorbi el.

„N-am uitat însă că cetatea era dreaptă prin faptul că fiecare parte din ea, dintre cele trei, își făcea propria-i treabă."

„Nu cred că am uitat" — zise.

„Trebuie să ținem minte atunci că fiecare dintre
e noi va fi om drept și își va face lucrul ce-i revine, dacă
părțile sufletului său și-ar face, fiecare, treaba pro-
prie"[165].

„Sigur că trebuie să ținem minte!"

„Dar nu se cuvine ca partea rațională să conducă, ca una ce e înțeleaptă și are putința previziunii în folosul întregului suflet? Iar partea pasională nu se cade să se supună ea părții raționale și să-i fie aliată?"

„Pe deplin."

„Dar oare, cum spuneam, îmbinarea dintre arta
Muzelor și gimnastică nu le va dărui acestor părți
voci acordate între ele, pe cea rațională, întinzînd-o
442 a și hrănind-o cu vorbe alese și cu învățătură, pe cea
pasională destinzînd-o, liniștind-o și îmblînzind-o prin
ritm și armonie?"

„Hotărît — zise — așa se întîmplă."

„Iar aceste două părți, astfel crescute, învățate
și educate să-și cunoască cu adevărat propria treabă,
trebuie să conducă partea apetentă[166], care ocupă
cea mai mare parte din sufletul fiecăruia și care,
prin firea sa, nu are niciodată îndeajuns. Această
parte trebuie păzită ca nu cumva, umplîndu-se de
plăcerile zise trupești, sporind și întărindu-se, să
nu-și mai facă treaba proprie, ci să caute să înrobească
b și să stăpînească celelalte părți, fapt pentru care
este lipsită, prin naștere, de îndreptățire, și să răs-
toarne întreaga viață a tuturor."

„Așa e" — spuse.

„Însă cele două părți ar asigura cel mai bine paza în folosul întregului suflet și al trupului, față de dușmanii din afară, una dintre ele chibzuind, cealaltă luptînd, dînd urmare cîrmuitorului și împlinind, prin vitejie, ceea ce s-a chibzuit."

„Întocmai."

„Şi cred că numim individul viteaz tocmai datorită acestei părţi a sa, în momentul cînd partea pasională păstrează atît în dureri cît şi în plăceri, ceea ce c
raţiunea indică drept primejdios au ba."

„Adevărat."

„Iar înţelept /îl numim/ datorită acelei mici părţi, prin care se exercită comanda într-însul şi care arată primejdia; ea posedă cunoaşterea a ceea ce este de folos fiecărei părţi, ca şi întregului celor trei."

„Întru totul adevărat."

„Însă nu numim individul cumpătat datorită prieteniei şi înţelegerii acestor părţi între ele, cînd d
cea care conduce precum şi cele două care sînt conduse, ar fi de acord că principiul raţional trebuie să guverneze, iar celelalte două părţi nu s-ar sfădi cu partea raţională?"

„Cumpătarea — zise el — nu este, prin urmare, decît aceasta, atît la individ, cît şi la cetate."

„Iar în virtutea principiului arătat de mai multe ori, individul va fi drept în felul acela."

„Neapărat."

„Ei bine, — am zis — e vreo teamă că ar putea interveni ceva, astfel încît dreptatea să pară a fi altceva decît ea a apărut a fi în cetate?"

„Nu mi se pare" — răspunse el.

„Dacă mai avem vreo îndoială — am spus eu — e
în felul următor am putea să ne asigurăm: punîndu-l pe omul drept în nişte situaţii comune."

„Care anume?"

„Spre pildă, am putea să cădem de acord în legătură cu acea cetate şi cu omul asemănător prin fire şi educaţie cu ea, dacă e verosimil ca un asemenea om, primind în păstrare aur şi argint, să-l poată lipsi de ele pe proprietar? Cine crezi că s-ar gîndi că omul acela ar putea făptui ceva rău, mai degrabă decît 443 a
cei ce nu sînt ca el?"

„Nimeni."

„Aşadar, omul nostru nu va avea de-a face cu prădarea celor sfinte, cu furtişaguri, cu trădarea, în viaţa privată, a asociaţilor, iar în public, cu cea a cetăţii?"

„Nu va avea de-a face cu acestea!"

„Şi nu se va dovedi cîtuşi de puţin sperjur în jurăminte şi perfid în restul relaţiilor cu alţii."

„Cum ar putea fi astfel?"

„Adulterul, neglijarea părinţilor, lipsa de grijă faţă de zei se vor potrivi oricui altcuiva mai bine decît unui astfel de om."

„Da, oricui altuia."

b „Iar pricina tuturor acestor calităţi ale sale nu este oare faptul că fiecare parte din el îşi face propria-i treabă, sub aspectul rolului ce-l are — de conducător sau de condus?"

„Aceasta este şi nici una alta."

„Mai cauţi atunci altceva, ca fiind dreptatea, în afara acestei puteri care produce astfel de oameni şi astfel de cetăţi?"

„Pe Zeus, — făcu el — eu unul, nu!"

„Împlinitu-ni-s-a visul ce-l aveam, care ne-a făcut să bănuim că, de îndată ce vom începe să durăm cetatea, ne va fi dat prilejul să ajungem, prin puterea
c vreunui zeu, la principiul şi la o formă a dreptăţii!"

„Pe deplin."

„Ideea de la care am pornit, Glaucon, era un fel de icoană a dreptăţii — anume că este potrivit ca cizmarul, prin fire, să se îndeletnicească cu cizmăria şi cu nimic altceva, dulgherul cu dulgheria şi aşa mai departe — şi de aceea am avut folos."

„Se vede că da."

„Cît despre dreptatea însăşi, autentică[167], ea ar fi
d — se pare — ceva asemănător: doar că ea nu se referă la fapta îndreptată în afară, ci la cea îndreptată înlăuntru, privind, cu adevărat, sinele şi ceea ce are de-a face cu acesta. Anume, ca fiecare om să aibă grijă ca părţile sufletului său să nu facă ceea ce nu le revine, nici ca aceste părţi să aibă mai multe ocupaţii luate una de la alta. Ci, stabilindu-şi bine omul treaba sa proprie, stăpîn pe sine, bine orînduit şi prieten sieşi, să-şi potrivească cele trei părţi ale sufletului între ele, precum ar fi cele trei canoane ale acordajului /unei lire/ — e vorba despre coarda superioară, cea
e medie şi cea inferioară (chiar dacă mai sînt şi altele intermediare)[168]; legîndu-le astfel pe toate laolaltă şi, în general, devenind unul din mai mulţi, cumpătat

și pus în armonie, tot așa el să și acționeze. Iar dacă ar face ceva legat de dobîndirea unor bunuri, sau s-ar îngriji de corp, ori ar avea vreo îndeletnicire obștească sau o relație privată, în toate aceste situații, el socotește dreaptă și frumoasă fapta care ar păstra și produce această dispoziție și numește înțelepciune știința care comandă această faptă. Dar numește lucru nedrept fapta care ar nărui acea dispoziție, iar 444 a
neștiință — opinia ce i-ar porunci s-o facă."

„E cu totul adevărată spusa ta, Socrate" — zise el.

„Bun. Dacă am spune că am aflat omul drept, cetatea dreaptă și dreptatea — adică ceea ce există în ei /făcîndu-i să fie drepți/, nu cred că ar părea că mințim."

„Pe Zeus, n-ar părea!"

„Să spunem, deci, că am aflat?"

„Să spunem."

D. „Fie; acum trebuie cercetată, cred, nedreptatea."

„Limpede."

„Dar nu trebuie să fie ea o dezbinare a celor trei b
părți, un fel de a făptui mai multe deodată, cît și a unora ce nu ne sînt proprii, o răzmeriță a vreunei părți împotriva întregului, pentru ca să cîrmuiască în suflet cine nu se cade, deoarece această entitate este menită, prin fire, să slujească, în timp ce părții-neam de cîrmuitor nu i se cuvine să slujească? Așa ceva, cît și tulburarea și rătăcirea acelor părți, să spunem, cred, că reprezintă nedreptatea, dar și nesăbuința, lipsa de curaj, neștiința și, într-un cuvînt, tot ce-i rău."

„Da, acelea o reprezintă" — zise el.

„Așadar, a face nedreptăți, a fi nedrept, ca și c
a săvîrși lucruri drepte — toate acestea apar a fi cît se poate de limpezi, dacă așa stau lucrurile cu nedreptatea și dreptatea."

„Cum așa?"

„Fiindcă — am zis eu — se întîmplă să nu existe nici o deosebire între acestea și agenții sănătății și ai bolii, doar că unii apar în corp, ceilalți în suflet."

„În ce fel?"

„Agenţii sănătăţii produc sănătatea, cei ai bolii — boala?"

„Da."

„Însă a face lucruri drepte produce dreptatea, a face lucruri nedrepte — nedreptatea."

d „Neapărat."

„A produce sănătatea înseamnă ca elementele trupului să se aşeze potrivit naturii şi ca, tot potrivit naturii, să domnească şi să se lase dominate? Iar a săvîrşi nedreptăţi nu înseamnă ca ele să domnească şi să se lase dominate împotriva naturii?"[169].

„Întru totul" — zise el.

„Virtutea, pe cît se pare, ar fi un fel de sănătate,
e frumuseţe şi bunăstare a sufletului, iar viciul — o boală, o urîciune şi o slăbiciune a acestuia."

„Aşa este."

„Dar oare îndeletnicirile frumoase nu duc la virtute, pe cînd cele urîte — la viciu?"

„Necesar!" — zise.

„Mai ne rămîne, pe cît se pare, să cercetăm dacă
445 a e de folos să faci lucruri frumoase, să ai îndeletniciri frumoase şi să fii drept, fie că lumea ar băga sau nu de seamă, ori dacă e de folos să faci nedreptăţi şi să fii nedrept, în cazul cînd n-ai fi pedepsit şi nici n-ai ajunge mai bun în urma pedepsei."

„Dar, Socrate, — vorbi el — cercetarea mi-a pare deja ca fiind de tot rîsul! Căci, pe de o parte, se crede că nu mai încape viaţă, atunci cînd firea trupului este nimicită, nici cu toate mîncărurile şi băuturile, nici cu toată bogăţia şi puterea. S-ar putea atunci, pe de altă parte, crede că e totuşi cu putinţă să trăieşti, atunci cînd natura chiar a prin-
b cipiului prin care vieţuim, este tulburată şi nimicită? Aceasta se întîmplă atunci cînd omul face orice, în afară de a se îndepărta de viciu şi nedreptate şi de a dobîndi dreptatea şi virtutea, dacă fiecare dintre acestea ne-a apărut a fi precum le-am cercetat."

„E de rîs cercetarea, desigur, — am spus — şi totuşi, fiindcă am ajuns aici, nu trebuie să ne lăsăm păgubaşi, ci trebuie să stăruim atît cît să pu-

tem vedea, în felul cel mai limpede, că lucrurile așa stau."

„Pe Zeus, — zise — deloc nu trebuie să ne lăsăm păgubași!"

„Haide, atunci — am spus eu — privește, ca c
să vezi cîte chipuri are viciul — vrednice, pe cît cred, de a fi privite!"

„Te urmez, ci numai vorbește!"

„După ce am suit în acest punct al demonstrației, privind ca dintr-un turn de observație, mi se pare că există un singur chip al virtuții, dar nenumărate cele ale viciului. Însă printre ele sînt vreo patru despre care merită să amintim."

„Ce spui?"

„S-ar putea să fie tot atîtea feluri de suflet, cîte chipuri de alcătuiri politice."

„Cîte?"

„Cinci feluri de alcătuiri și cinci de suflete." d

„Spune — zise el — care anume!"

„Afirm — am spus eu — că acel sistem de guvernare pe care l-am descris este unic, dar el ar putea fi numit în două feluri: dacă printre cîrmuitori unul singur ar avea o poziție aparte, sistemul s-ar numi regat, dacă ar fi mai mulți — aristocrație"[170].

„Adevărat."

„Despre acestea două afirm că reprezintă un singur fel /de guvernămînt/. Căci dacă cîrmuitorii e
— unul sau mai mulți — s-ar sluji de creșterea și de educația despre care am vorbit, ei nu ar putea clinti legile vrednice de pomenit ale cetății."

„Nu e probabil să poată" — vorbi el.

(Cartea a V-a) „Numesc deci o astfel de cetate 449 a
și un astfel de sistem de guvernare bune și drepte și la fel pe omul ce le seamănă. Numesc însă rele și greșite pe celelalte — de vreme ce aceasta, prima, este dreaptă — ele vădindu-se, în ceea ce privește alcătuirea cetăților și constituirea caracterului sufletului indivizilor, distribuite după patru forme de rău."

„Care sînt acestea?" — întrebă el[171].

PARTEA A III-A

1

Tocmai voiam să continui, arătînd felul în care
449 b — credeam eu — regimurile politice se schimbă unul într-altul, cînd Polemarchos — el ședea aproape de Adeimantos — își întinse mîna și, prinzîndu-l pe acesta de susul hainei, de lîngă umăr, îl făcu să se apropie de sine. Apoi aplecîndu-se îi zise ceva, din care n-am înțeles altceva nimic, decît :

„Îl lăsăm să ne scape, sau ce vom face ?"

„Cîtuși de puțin !" — vorbi Adeimantos, cu voce tare acum.

Am zis :

„Ce anume nu lăsați să vă scape ?"

„Pe tine" — răspunse el.

c „Și de ce ?"

„Tu ne pari — vorbi el — cam indolent și dai impresia că ne prădezi nu de cea mai mică parte a discursului, pe care nu vrei să-l parcurgi. Îți închipui că nu vei fi băgat în seamă cînd vorbești atît de nemulțumitor despre problema femeilor și a copiilor, cum că oricui îi este limpede că «cele ale prietenilor sînt comune»."

„Și nu e corect, Adeimantos ?" — am întrebat eu.

„Ba da — spuse acesta. Dar acest «corect», ca și altele, pretinde oarecare lămurire, spre a se ști care este felul acestei proprietăți comune. Căci ar putea exista mai multe feluri. Nu-l lăsa, deci, deoparte pe cel avut în vedere, mai ales că noi am tot aș-
d teptat, gîndindu-ne că vei aminti despre procreație, anume în ce condiții oamenii noștri vor avea copii și cum îi vor crește, odată născuți, și, în general, că ne vei spune cum arată această posesie comună a femeilor și a copiilor, pe care o pomenești. Căci socotim că are foarte mare însemnătate pentru buna alcătuire a statului — o însemnătate decisivă chiar

— dacă posesia comună este justificată, sau nu. Însă de vreme ce acum te preocupi de altă formă de stat, înainte de a cerceta îndestulător aceste aspecte, ne-am exprimat părerea pe care tu ai auzit-o, să nu-ţi dăm drumul, pînă ce nu ai dezvolta şi acest 450 a
subiect, la fel ca pe celelalte."

„Socotiţi-mă şi pe mine, — vorbi Glaucon — părtaş la votul vostru!"

„Ce mai, — zise Thrasymachos — ai în vedere, Socrate, că aceste păreri aparţin tuturora!"

„Vai, ce mi-aţi făcut, punînd mîna pe mine! — am zis eu. Cîtă vorbă iarăşi, de parcă am fi la început, aţi stîrnit în legătură cu orînduirea statului! Şi eu care mă bucuram că deja am sfîrşit analiza, mulţumit fiind dacă s-ar lăsa deoparte aceste probleme şi ar fi acceptate doar în forma afirmaţiei de dinainte. Or, rechemînd voi acum toate acestea, nici nu ştiţi b
cît de multe vorbe faceţi să roiască. Dîndu-mi seama de aceasta, am lăsat atunci discuţia deoparte, ca nu cumva să ne aducă un noian de cuvinte."

„Dar ce — făcu Thrasymachos — crezi că cei de aici s-au strîns să ude grădina[172] sau să asculte o discuţie?"

„Da, numai că o discuţie cu măsură!"

„Măsura ascultării unei astfel de discuţii, Socrate — vorbi Glaucon — este, pentru oamenii cu minte, viaţa întreagă. Tu însă nu te da înapoi dinaintea întrebărilor noastre, ci arată-ne cum vezi comunitatea femeilor şi a copiilor la paznicii noştri, creşterea c
comună a celor încă tineri, ce trebuie dată între momentul naşterii şi cel al educaţiei propriu-zise, creştere care pare a fi şi cea mai trudnică. Încearcă deci să arăţi în ce fel trebuie să fie ea."

„Nu-i uşor, preafericitule, — am spus eu — de străbătut acest subiect. Căci el cuprinde încă mai multe lucruri anevoie de crezut decît ceea ce s-a spus înainte. Mai întîi, nu se va crede că spun lucruri cu putinţă de săvîrşit, iar apoi, chiar de ar fi astfel, nu se va crede că ele ar fi şi cele mai bune. De aceea mă cuprinde teama de a mă atinge

de atari chestiuni, ca nu cumva discursul meu să pară
d a fi doar o deşartă dorinţă, dragul meu prieten!"[173].

„Nu te teme — zise el. Căci cei ce te vor asculta nu sînt nici lipsiţi de judecată, nici lipsiţi de încredere, nici răuvoitori."

„Preabunul meu, — am spus — vorbeşti aşa ca să-mi dai curaj?"

„Da."

„Faci însă exact pe dos! Căci dacă aş avea
încredere în mine, în sensul că ştiu ceea ce spun,
încurajarea ta ar fi bună: cel care ştie să spună ade-
vărul despre chestiunile cele mai importante şi cele
e mai preţioase, se află în siguranţă şi are de ce să
aibă curaj, cînd este printre oameni cu judecată
şi prieteni. Dar cel lipsit de încredere şi care, pe
măsură ce vorbeşte, tot atunci abia caută cum să
lege discursul — cazul meu — se găseşte în plină
teamă şi nesiguranţă. Nu mi-e, desigur, teamă că
451 a aş putea provoca rîsul, — aceasta ar fi o copilărie —
ci că, picînd alături de adevăr acolo unde cel mai
puţin trebuie să păţeşti aşa ceva, nu numai că eu
însumi mă voi prăbuşi, dar că îi voi trage şi pe prieteni
împreună cu mine. Îngenunchez înaintea Adrasteii[174],
Glaucon, cerîndu-i iertare pentru ce voi spune.
Căci bănui că este o fărădelege mai mică să ucizi
pe cineva fără de voie, decît să înşeli în privinţa unor
legiuiri frumoase, bune şi drepte. E, atunci, mai
bine să-ţi iei acest risc printre duşmani, decît printre
b prieteni, încît — /n-am ce spune/— bine mă mai
încurajezi!"[175].

Rîse Glaucon:

„Dacă am păţi ceva rău de pe urma vorbelor tale, Socrate, îţi vom da dezlegare, socotindu-te, după cum spălat de omor, tot aşa şi lipsit de înşelăciune faţă de noi. Haide, prinde curaj şi vorbeşte!"

„Cum spune legea — am zis eu — cel dezlegat de omor e şi curăţat. Probabil că, dacă în acel caz aşa stau lucrurile, la fel vor sta şi în privinţa /dezlegării de înşelăciune/."

„Vorbeşte atunci, în temeiul acestora!"

2

A. ,,Trebuie spus acum din nou — am zis eu — ceea ce, probabil, că trebuia spus în continuare c
atunci. Ar fi totuși și așa bine, dacă, după ce am străbătut complet piesa jucată de bărbați, am străbate-o și pe cea jucată de femei[176], cu atît mai mult cu cît și tu îmi ceri așa ceva. Nu există, după părerea mea, pentru un om cu firea și educația pe care le-am văzut, altă dreaptă posesie și folos ale femeilor și copiilor, decît cea proprie unora ce merg pe calea pe care noi am apucat-o la început: i-am așezat cu mintea, pe bărbați, drept paznici ai unei turme."

,,Da."

,,Să fim consecvenți, dîndu-le o naștere și o creș- d
tere care să-și semene și să privim dacă ne convine sau nu."

,,În ce fel?"

,,Iată cum: oare socotim că e cazul ca femelele cîinilor să păzească și ele ceea ce păzesc masculii, să vîneze împreună și să facă totul laolaltă? Sau ele trebuie să rămînă acasă, ca fiind neputincioase din pricina fătatului căţeilor și al hrănitului acestora, iar masculii să aibă toată truda și grija turmei?"

,,Împreună să facă totul. Doar că ne vom folosi
de femele ca fiind mai slabe, în timp ce de masculi e
— ca de unii mai puternici."

,,Dar e cu putință — am spus eu — să te folosești de un animal în același scop în care te folosești de un altul, dacă nu i-ai da aceeași creștere și educație?"

,,Nu-i cu putință."

,,Dacă, deci, vom folosi femeile pentru aceleași treburi ca și pe bărbați, trebuie să le învățăm la fel?"

,,Da."

,,Dar bărbaților li s-a dat arta Muzelor și gimnastica."

,,Da." 452 a

,,Atunci trebuie date și femeilor aceste două arte, ca și tot ceea ce are de-a face cu arta militară și ele trebuie folosite la fel."

„Aşa se pare — zise — din cele ce spui."

„Probabil, însă — am spus — că multe din cele rostite acum ar stîrni un rîs ieşit din comun, dacă ar fi puse în practică în felul pomenit."

„Şi încă ce!"

„Ce vezi cel mai de rîs în aceste spuse? Ori faptul vădit că femeile, goale, ar face gimnastică în pales-
b tre laolaltă cu bărbaţii şi încă nu doar cele tinere, dar şi cele deja vîrstnice, după cum şi bătrînii, deşi zbîrciţi şi neplăcuţi la vedere, practică totuşi gimnastica?"

„Pe Zeus, — spuse — ar fi într-adevăr de rîs, măcar în situaţia de acum!"

„Însă, de vreme ce ne-am pornit să vorbim, să nu ne temem de ironiile unor persoane puse pe glumă[177], indiferent cîte şi în ce fel ar fi aceste glume, adresate unei astfel de schimbări în gimnas-
c tică şi arta Muzelor, şi, nu mai puţin, în portul armelor şi în echitaţie."

„Adevărat ce spui"

„Şi, de vreme ce am început a le zice, să ne ducem unde este legea mai aspră: să cerem acestor persoane puse pe glumă să nu-şi facă mendrele, ci să fie serioase. Să le amintim, de asemenea, că nu-i multă vreme de cînd grecilor li se părea ruşinos şi ridicol (aşa cum multora dintre barbari li se pare
d şi acum), ca bărbaţii să fie văzuţi goi; iar cînd cretanii mai întîi, şi lacedemonienii, apoi[178], au început să practice exerciţiile gimnastice, toţi oamenii subţiri de atunci îşi îngăduiau să-i ia în rîs. Sau nu crezi?"

„Ba da."

„Însă după ce s-a văzut că este mai bine pentru cei ce se exersează să se dezbrace decît să rămînă îmbrăcaţi, ridicolul din ochi a fost alungat de către binele din judecată. S-a vădit şi că e neghiob acela care socoteşte de rîs altceva în afară de rău; şi că cel ce se apucă să rîdă, luînd drept ridicolă înfăţişarea
e altui lucru în afară de cel necugetat şi rău, tot omul acela, cînd e serios, se îndreaptă spre un alt ţel decît cel bun."

„E întru totul astfel!" — zise.

,,Dar oare n-ar trebui, mai înainte, să cădem de acord dacă toate acestea sînt sau nu posibile? Şi ar trebui arătat celor ce au îndoieli, fie ei glumeţi sau serioşi, dacă firea omenească de parte femeiască
este în stare să fie părtaşă cu cea bărbătească la toate 453 a
cele, sau la nici una, ori dacă nu cumva, poate participa la unele şi la altele nu, şi căreia dintre aceste două categorii îi aparţine arta militară. Oare nu este probabil că cineva, începînd discuţia astfel, în chipul cel mai bun, o va şi încheia tot în chipul cel mai bun?"

,,Ba da, hotărît!"

,,Vrei însă ca noi să ne arătăm dezacordul faţă de noi înşine în numele altora, pentru ca nu cumva cetăţuia argumentului nostru să fie asediată fără să aibă pe nimeni înăuntru?"

,,Nici o piedică!" b

,,Să spunem atunci. în numele acelora, următoarele: «O Socrate şi Glaucon, nu-i deloc nevoie ca alţii să fie în dezacord cu voi. Căci voi înşivă aţi fost de acord, la începutul durării cetăţii pe care aţi durat-o, că fiecare, potrivit cu firea sa, trebuie să facă un singur lucru, anume cel care îi este propriu.»"

,,Am fost de acord, cum de nu."

,,Dar nu se deosebeşte cu totul, la fire, femeia de bărbat?" »

,,Cum să nu se deosebească?"

,, «Atunci fiecăruia i se cuvine să i se încredinţeze o altă sarcină, cea potrivită firii sale.»"

,,Ei, bine?" c

,, «Nu e limpede că greşiţi acum afirmînd lucruri contrare vouă înşivă, cînd susţineţi că bărbaţii şi femeile trebuie să aibă aceeaşi îndeletnicire, de vreme ce naturile lor sînt, în cea mai mare măsură, deosebite?» Ce am avea de spus în apărare, minunat om, în faţa unor astfel de afirmaţii?"

,,Aşa deodată — răspunse el — nu-i prea lesne de găsit ceva. Te voi ruga însă stăruitor pe tine să exprimi ceea ce ar trebui noi să spunem."

,,Iată problemele, Glaucon, — şi mai sînt încă
multe altele — am spus, pe care eu, văzîndu-le d
înainte, încă de mult, m-am temut şi am şovăit

să mă ating de legiuirea privitoare la posesia femeilor și creșterea copiilor."

„Pe Zeus, — zise — nu se arată deloc a fi o legiuire la îndemînă!"

„Nici nu este — am spus. Situația este cam așa: fie că cineva ar pica într-un bazin sau în mijlocul mării, oricum trebuie să înoate."

„Desigur."

„Și noi trebuie deci să înotăm și să căutăm a ne salva dinaintea argumentului ce ne stă împotrivă, fie că am putea nădăjdui să suim pe un delfin[179], fie că am afla vreo altă mîntuire puțin la îndemînă."

e „Pare-se."

„Haide să vedem dacă vom afla ieșirea. Am fost de acord că fiecare natură trebuie să aibă o altă îndeletnicire și că naturile femeii și ale bărbatului sînt diferite. Iar acum afirmăm că naturi diferite trebuie să aibă aceleași îndeletniciri. Aceasta ni se reproșează?'

„Întru totul."

454 a „Strașnică e, Glaucon, puterea artei de a discuta în contradictoriu!"[180].

„Adică?"

„Fiindcă mi se pare că mulți cad, chiar fără voie, în ea, crezînd că practică dialectica și nu că se sfădesc. Aceasta, deoarece ei nu pot să examineze spusa, făcînd distincții ce țin de idee, ci urmăresc opoziția față de ceea ce s-a spus, legîndu-se doar de nume. Ei se sfădesc și nu discută unii cu ceilalți"

„Întîlnești la mulți petrecîndu-se așa ceva. Dar oare și noi ne aflăm, acum, într-o astfel de situație?"

b „Absolut — am zis eu. Sîntem în primejdie ca, fără voie, să avem de-a face cu o discuție în contradictoriu."

„Cum așa?"

„Urmărim, viteji nevoie mare și cu duh de sfadă, faptul că firi neidentice nu trebuie să aibă de-a face cu aceleași ocupații; privim însă doar la nume. Căci nu am cercetat în nici un fel ce înseamnă, ca idee, «natură identică» și «natură diferită» și la ce se referă această idee, atunci cînd stabilim că firi di-

ferite practică ocupații diferite, iar firi identice — a-
ceeași ocupație."

„Într-adevăr, n-am cercetat."

„În acest caz — am zis — sîntem în drept c
să ne întrebăm pe noi înșine, dacă cei pleșuvi și cei
pletoși au aceeași natură și nu naturi contrare. Iar,
după ce am cădea de acord că ele sînt contrare,
atunci, în cazul cînd cei pleșuvi practică cizmăria,
nu le-am îngădui această meserie celor pletoși, iar
dacă ar practica-o pletoșii, n-am îngădui-o pleșuvilor."

„Ar fi de tot hazul!"

„Dar s-ar referi hazul la altceva, decît la aceea
că, mai întîi, nu am stabilit ce este natura identică
și natura diferită sub toate privințele, ci am avut
grijă doar de acel aspect al diferenței și al asemă- d
nării care privește ocupațiile? De exemplu, am afir-
mat că orice medic și orice suflet cu aptitudini medi-
cale au aceeași fire. Nu crezi?"

„Ba da."

„Dar medicul și dulgherul au firi diferite?"

„Întru totul."

„Însă — am spus eu — dacă genul bărbătesc
și cel femeiesc apar a se deosebi în raport cu vreo
artă sau o altă ocupație, vom afirma că această
ocupație trebuie încredințată unuia sau altuia dintre
ei. Dar dacă ele apar a se deosebi doar prin aceea
că femeia naște, în timp ce bărbatul fecundează,
vom zice că deloc nu s-a arătat încă dacă femeia e
se deosebește de bărbat în raport cu ceea ce ne
interesează, ci vom socoti mai departe că paznicii
și soțiile lor trebuie să aibă aceleași îndeletniciri."

„E just" — vorbi el.

„Nu-i vom cere apoi celui ce afirmă contrariul
să ne învețe în raport cu care artă sau ocupație legată 455 a
de orînduirea cetății, naturile femeii și bărbatului
nu sînt la fel, ci diferite?"

„E și cazul să-i cerem!"

„Cum spuneai tu, puțin mai înainte, s-ar putea
zice că nu-i ușor de dat un răspuns bun pe loc,
dar că nu e greu să-l dai după o cercetare."

„Așa s-ar spune!"

,,Vrei să-i cerem celui ce ne contrazice să ne
b urmeze, dacă i-am putea cumva arăta că nu există ocupaţie legată de administrarea cetăţii, proprie doar femeii?"

,,Desigur."

,,Îi vom spune atunci: «Răspunde! Oare nu în felul acesta înţelegi că unul este bun la o anumită ocupaţie, iar celălalt nu, prin aceea că primul învaţă uşor, iar celălalt greu? Şi că primul e plin de inventivitate acolo unde a învăţat, fie şi puţin timp, în vreme ce celălalt, învăţînd mult şi trudnic, nu ar putea totuşi ţine minte nici ceea ce a aflat? Sau
c că membrele primului se supun cum trebuie judecăţii, în timp ce ale celuilalt i se împotrivesc? Oare există alte trăsături în afara acestora, prin care l-ai distinge pe cel făcut pentru un anumit lucru, de cel ce nu este astfel?»"

,,Nimeni nu va spune că ar exista alte trăsături!" — răspunse el.

,,Însă — am spus eu — cunoşti oare ocupaţie practicată de oameni, în care genul bărbătesc să nu posede aceste trăsături în măsură mai mare decît cel femeiesc? Sau să mai lungim vorba, amintind despre ţesătorie, făcutul prăjiturilor şi gătit, ocupaţii în care neamul femeiesc pare a avea o anumită întîietate şi unde este de rîs, nevoie mare, să fie
d înfrînt?"

,,E adevărat ce spui — vorbi el. Ca să zicem aşa, un neam îl întrece pe celălalt pretutindeni. Totuşi, în multe privinţe, există destule femei superioare multor bărbaţi, în general însă, e cum spui."

,,Nu există, prietene, — am zis — nici o îndeletnicire privitoare la ocîrmuirea statului, proprie femeii, ca femeie, nici vreuna proprie bărbatului, ca bărbat. Ci, fiind naturile sădite în acelaşi fel în ambele sexe, femeia participă, potrivit cu firea ei, la toate îndeletnicirile, şi la fel şi bărbatul, doar
e că în toate femeia este mai slabă decît bărbatul."

,,Aşa este."

,,Vom încredinţa atunci bărbaţilor toate ocupaţiile, şi femeii — nici una?'

,,Cum aşa?"

„Vom spune astfel: există atît femeie bună la medicină, cît şi femeie care nu-i bună, există femeie cu duh muzical, dar şi femeie lipsită de acesta."

„Bun, şi?"

„Dar nu există şi femeie bună la gimnastică 456 a
sau la război, dar şi femeie nepotrivită pentru război şi fără iubire faţă de gimnastică?"

„Cred că da."

„Dar există şi femeie care să iubească înţelepciunea, sau care s-o urască, una care să aibă o fire înflăcărată, sau nu?"

„Şi aceasta"

„Există atunci, pe de o parte, şi femeie-paznic, dar există, pe de alta, şi femeie nepotrivită cu această treabă. Sau nu am ales o natură asemănătoare şi pentru bărbaţii-paznici?"

„Ba asemănătoare."

„Deci, pentru paza cetăţii, aceeaşi natură va fi proprie atît femeii, cît şi bărbatului, doar că într-un caz ea este mai slabă, în celălalt — mai puternică"[181].

„Aşa se pare."

„Trebuie, prin urmare, alese soţii asemănătoare b
acelor bărbaţi, ca să locuiască şi să facă de pază laolaltă, de vreme ce ele sînt în stare de aceasta şi au o fire asemănătoare cu cea a lor."

„Întru totul!"

„Dar nu trebuie încredinţate aceloraşi naturi aceleaşi ocupaţii?"

„Ba da."

„Tot învîrtindu-ne, ajungem de unde am plecat şi cădem de acord că nu este împotriva naturii să dăm soţiilor de paznici arta Muzelor şi gimnastica."

„Absolut."

„Nu dăm deci legiuiri imposibile şi asemănătoare
unor vise deşarte, de vreme ce stabilim o lege conformă c
cu natura. Dimpotrivă, legile de astăzi, care ocolesc această legiuire, ocolesc, pare-se, natura."

„Aşa se pare."

„Însă nu cercetăm noi dacă putem numi legiuirile noastre, nu numai posibile, dar şi cele mai bune?"

„Ba da."

„Că sînt posibile, s-a căzut la învoială ..."

„Da."

„Dar trebuie să cădem la învoială că ele sînt şi cele mai bune."

„E limpede."

„Aşadar, ca să obţinem o femeie-paznic, vom avea oare nevoie de o educaţie care să facă bărbaţi-paznici
d şi de o alta care să facă femei-paznici, cînd e vădit că femeia a primit aceeaşi natură?"

„Nu va fi altă educaţie."

„Ce părere ai despre următorul lucru?"

„Care anume?"

„Dacă putem admite faptul că un bărbat este mai bun — altul mai rău. Sau îi socoteşti pe toţi la fel?"

„Deloc" — zise.

„Oare crezi că în cetatea pe care am durat-o, paznicii îi reprezintă pe bărbaţii cei mai buni, oameni care au avut parte de educaţia pe care am văzut-o, sau cizmarii, educaţi cu ajutorul cizmăriei?"

„Întrebi ceva de tot hazul!"

„Pricep — am spus. Nu aceştia — paznicii — sînt
e cei mai buni dintre ceilalţi cetăţeni?"

„Cu mult cei mai buni!"

„Dar oare nu tocmai aceste femei-paznic vor fi cele mai bune dintre celelalte femei?"

„Aşa e, întru totul."

„Există dar ceva mai bun pentru cetate decît ca în ea să fie cei mai buni bărbaţi, cît şi cele mai bune femei?"

„Nu există."

„Or arta Muzelor şi gimnastica, aşa cum am
457 a văzut, produc, prin prezenţa lor, acest rezultat."

„Cum de nu!"

„Am stabilit, deci, nu doar o legiuire posibilă în cetate, ci şi una bună!"

„Aşa e."

„Să se dezbrace, aşadar, femeile paznicilor, de vreme ce ele vor îmbrăca virtutea în locul veştmintelor, şi să ia parte la război şi la restul pazei cetăţii şi nu altminterea să facă. Să li se încredinţeze femeilor sarcini mai uşoare decît cele ale bărbaţilor, privitoare la acele îndatoriri, din pricina slăbiciunii sexului lor.

Iar bărbatul ce rîde la vederea femeilor goale, care b
se antrenează pentru atingerea celui mai frumos scop, acel bărbat *tăind necopt fructul unei științe ridicole*[182], nu știe, pe cît se pare, de ce rîde și ce face. Căci e bună vorba și bună va fi ea, /cînd va fi fost rostită/, cum că *frumos e folositorul — urît e vătămătorul.*"

,,Hotărît."

B. ,,Să spunem că am scăpat, în ce privește legiuirea pentru femei, de o problemă, ca de un val; el nu ne-a înghițit pe de-a întregul cînd am stabilit că paznicii și paznicele trebuie să facă totul în comun; c
rațiunea acestei orînduieli s-a arătat în acord cu ea însăși, afirmînd atît posibilul, cît și folositorul."

,,Oho, n-ai scăpat de un val micuț!" — zise el.

,,Vei spune totuși că nu e prea mare cînd îl vei vedea pe cel care îl urmează."

,,Vorbește!"

,,Iată legea care o urmează pe aceasta, cît și pe celelalte de dinainte"

,,Care anume?"

,,Ca aceste femei să aparțină, toate, în comun, acestor bărbați, iar nimeni să nu trăiască separat cu d
vreuna; și nici ca părintele să nu-și cunoască copilul său, nici copilul — părintele."

,,Legiuirea aceasta trezește mult mai multă neîncredere decît cealaltă, atît în privința posibilității, dar și a utilității ei."

,,Nu cred — am zis — că ar fi cazul să ne îndoim de utilitatea ei, cum că nu ar fi cel mai mare bine ca femeile să fie comune și la fel și copiii, dacă lucrul ar fi cu putință. Cred însă că cea mai mare îndoială s-ar ridica în legătură cu posibilitatea sau imposibilitatea legiuirii."

,,Ba, ar fi destul loc de îndoială pentru amîndouă e
problemele!"

,,Ai în vedere — am spus eu — deci o îmbinare a acestora! Eu unul mă gîndeam că voi fugi de una dintre ele, dacă legiuirea ți-ar putea apărea utilă și că îmi va rămîne doar chestiunea posibilului și a imposibilului."

„Nu mi-a scăpat fuga ta — vorbi el. Așa că dă seamă despre amîndouă problemele!"

458 a „Trebuie să dau seamă. Fă-mi doar o îngăduință: lasă-mă să am parte de un răsfăț, pe care cei cu judecată leneșă și-l iau pe seama lor înșiși, atunci cînd pleacă la drum singuri. Căci ei, înainte de a afla în ce fel vor avea ceea ce doresc, lasă deoparte aceste probleme, ca să nu se chinuie chibzuind asupra posibilului și a imposibilului. Ei presupun că ceea ce vor există deja și orînduiesc doar ce urmează, bucurîndu-se cînd străbat cu gîndul ce vor face. Își fac astfel sufletul, și așa leneș, încă și mai leneș. Iată-mă și
b pe mine leneș și doritor să las la o parte problema posibilului, pe care mai tîrziu o voi cerceta. Acum, presupunînd legiuirea posibilă, voi cerceta, dacă îmi îngădui, cum vor fi reglementate de către cîrmuitori asemenea dispoziții. Voi arăta că, odată făcute, ele se vor arăta de cel mai mare folos cetății și paznicilor. Pe acestea, deci, voi încerca să le privesc mai întîi, laolaltă cu tine, apoi pe celelalte, dacă încuviințezi."

„Încuviințez — zise. Cercetează!"

„Cred — am spus eu — că dacă cîrmuitorii vor fi vrednici de acest nume, iar ajutoarele lor la fel,
c aceștia din urmă vor voi să îndeplinească poruncile, ceilalți vor voi să le orînduiască. Pe de o parte, vor asculta de legi, pe de alta vor imita dispozițiile pe care le-am încredințat cîrmuitorilor."

„Pesemne că da."

„Tu, așadar, legiuitorul lor, după cum i-ai ales pe bărbați, tot așa, alegîndu-le și pe femei, le vei da bărbaților femei, pe cît este cu putință de asemănătoare la fire. Ei însă, de vreme ce în comun au locuința și hrana, nimeni neposedînd nimic privat, deoarece ei
d vor trăi laolaltă, amestecați unii cu alții și în gimnazii și în restul locurilor unde primesc creșterea, cred că vor fi conduși de o necesitate organică spre împreunarea între ei. Sau nu crezi că pomenesc de o necesitate?"[183].

„Vor fi mînați, nu chiar de necesități «geometrice», ci erotice — spuse el. Dar acestea riscă să fie încă și mai ascuțite decît celelalte, cînd e vorba să convingă și să tragă după sine mulțimea."

„Şi încă ce! Însă, după aceasta, Glaucon, nu este cuvenit, în cetatea oamenilor fericiţi, şi nici nu va fi îngăduit de către cîrmuitori, ca ei să se împerecheze în neorînduială unii cu alţii ori să facă orice altceva /în acelaşi fel/.” e

„N-ar fi drept” — zise.

„E limpede atunci că, în cea mai mare măsură posibilă, vom orîndui căsătorii sacre. Deoarece căsătoriile cele mai folositoare ar fi cele sacre”[184].

„Pe deplin.”

„Dar cum vor fi ele cît mai folositoare? Spune-mi, 459 a
Glaucon! Căci văd că ai în gospodăria ta şi cîini de vînătoare şi numeroase păsări de rasă. Pe Zeus, oare ai dat atenţie împerecherilor şi reproducerii acestora?”

„În ce fel?”

„Mai întîi, deşi acele animale sînt de rasă, oare nu sînt şi nu apar unele mai bune decît celelalte?”

„Ba da.”

„Dar le reproduci în acelaşi chip, prin împerecherea tuturor, sau ai grijă să le reproduci, în cea mai mare măsură, doar prin împerecherea celor mai bune exemplare?”

„Prin a celor mai bune.”

„Prin a celor mai tinere, a celor mai bătrîne, ori b
a celor mature, în cea mai mare măsură?”

„Prin împerecherea celor mature” — zise.

„Iar dacă reproducerea nu s-ar face aşa, nu socoteşti că rasa păsărilor şi a cîinilor se va strica?”

„Aşa socotesc.”

„Dar cum stau lucrurile cu caii şi cu restul animalelor? Sau crezi că altfel?”

„Ar fi absurd să şadă altfel!” — răspunse el.

„Vai, prietene, — am exclamat eu — tare de ispravă cîrmuitori ne trebuie, dacă lucrurile merg la fel şi cu neamul omenesc!”

„Merg la fel — spuse. Dar de ce trebuie astfel c
de cîrmuitori?”

„Fiindcă e nevoie ca ei să se folosească de multe leacuri. Socotim că e destul şi un medic mai rău pentru cei care nu au nevoie, în privinţa trupului, de leacuri, ci vor să ia în seamă o dietă. Dar cînd trebuie

să fie tratați cu leacuri, știm că este nevoie de un medic mai vajnic."

„Adevărat, dar ce vrei să spui cu aceasta?"

„Iată ce: cîrmuitorii vor trebui să se folosească
d des de minciuni și înșelăciuni în interesul celor con-
duși. Am afirmat undeva că toate acestea folosesc în
chipul unor medicamente."

„E just" — zise.

„Or, tocmai în cazul căsătoriilor și al procreației s-ar dovedi cea mai mare valoarea acestui «just»".

„Cum anume?"

„E necesar, în temeiul principiilor asupra cărora
am căzut de acord, să împerechem pe cei mai buni
bărbați cu cele mai bune femei cît se poate de des,
și dimpotrivă, cît mai rar pe cei mai răi cu femeile
cele mai rele. Copiii primelor cupluri trebuie crescuți,
e ceilalți — nu, dacă este vorba ca turma să fie cît se
poate de valoroasă. Toate acestea însă, trebuie să
se facă în ascuns față de toți, în afara conducătorilor
înșiși, pentru ca turma paznicilor să fie cît se poate
de neînvrăjbită."

„E drept."

„Trebuie legiuite serbări, în timpul cărora îi vom
uni pe mirese și pe miri, trebuie orînduite jertfe și
460 a trebuie compuse, de către poeții noștri, imnuri potri-
vite cu nunțile acestea. Iar numărul căsătoriilor îl vom
lăsa în seama conducătorilor, pentru ca, în măsura
posibilului, ei să păstreze neschimbat numărul băr-
baților, avîndu-se în vedere războaiele, bolile și toate
cele asemenea, astfel încît cetatea noastră, pe cît
posibil, să nu ajungă nici mare, nici mică."

„Perfect" — spuse el.

„Trebuie, socot, trase lozurile cu iscusință, pentru ca cel prea puțin vrednic să acuze, pentru fiecare căsătorie, soarta, și nu pe magistrați."

„Chiar așa."

b „Iar tinerilor valoroși în războaie sau aiurea tre-
buie să li se dea drept cinstire nu numai alte daruri,
dar și o mai frecventă ocazie de a avea relații cu femei,
indicîndu-se ca motiv faptul că, astfel, cei mai mulți
copii se vor naște din sămînța acestor tineri."

„Așa e."

„Iar pe copiii ce se tot nasc, îi preiau anumite magistraturi destinate lor — alcătuite fie din bărbați, fie din femei, fie mixte, căci magistraturile sînt comune bărbaților și femeilor —"

„Da."

„— pe copiii unor părinți valoroși îi vor lua într-o c
creșă, ducîndu-i la niște dădace care locuiesc izolat, într-o anumită parte a cetății. Pe cei ieșiți din părinți nevrednici, sau din părinți vrednici, dar născuți cu defecte, îi vor ascunde, cum se și cade, într-un loc tainic și neștiut"[185].

„Da, dacă e vorba ca neamul paznicilor să rămînă curat" — zise.

„Acești magistrați se vor îngriji și de hrană, aducînd mamele la creșă cînd alăptează, făcînd tot ce e cu putință pentru ca nici una să nu-și cunoască copilul d
propriu. Vor aduce și alte femei ce au lapte, dacă mamele nu sînt de ajuns. Se vor îngriji de toate acestea, pentru ca copiii să sugă cît timp trebuie, iar veghea și celelalte osteneli le vor lăsa în seama dădacelor și a doicilor."

„Ușor le mai e cu copiii femeilor de paznici!" — zise el.

„E și normal — am spus eu. Să parcurgem însă punctul următor pe care l-am stabilit. Am afirmat că e necesar ca copiii să se nască din părinți maturi."

„Adevărat."

„Oare nu ți se pare că douăzeci de ani pentru e
femeie și treizeci de ani pentru bărbat reprezintă timpul potrivit al maturității?"

„În ce fel?" — întrebă el.

„Femeia să nască pentru cetate începînd cu vîrsta de douăzeci de ani, pînă la cea de patruzeci. Bărbatul să înceapă a zămisli pentru cetate după ce ar depăși *vîrsta iuțelii celei mai mari la fugă* și să continue pînă la cincizeci și cinci de ani"[186].

„Amîndoi au — spuse el — la această vîrstă, cea 461 a
mai mare putere a trupului, ca și a minții."

„Așadar dacă, fie unul mai tînăr, fie unul mai în vîrstă s-ar pune să zămislească pentru obște, vom spune că greșește împotriva preceptelor sfinte și a dreptății, că el odrăslește un copil pentru cetate, care,

dacă ar apărea pe ascuns, nu se va naşte prin puterea
jertfelor şi a rugăciunilor pe care preotesele, preoții
și întreaga cetate le vor rosti la fiece căsătorie, ca să
se nască mereu din părinţi buni copii mai buni, și
din părinţi folositori copii încă mai folositori. Ci vom
b spune că pruncul este născut din bezná și oarbă
nestăpînire.”

„E drept.”

„Aceeaşi legiuire și pentru cel ce este încă la
vîrsta zămislirii, dar care, fără o nuntă încuviințată
de cîrmuitor, s-ar atinge de femeile aflate la vîrsta
născutului. Vom spune că el face cetății un copil
bastard, nelegitim şi necurat.”

„Cu totul drept.”

„Însă, cred, cînd femeile şi bărbații depășesc
vîrsta zămislirii, le vom îngădui să trăiască liberi cu
c cine ar pofti, în afară — bărbaţilor — de fiică, mamă,
fiicele fiicelor și bunicilor din partea mamei — iar
femeilor — în afară de fiu, tată, ascendenții și des-
cendenții acestuia. Dar le vom cere să bage bine de
seamă să nu aducă la lumină nici o odraslă, dacă
s-ar întîmpla să rodească, iar dacă totuși ar avea
loc vreo naştere forţată, să aibă în vedere că nu există
hrană pentru un astfel de copil.”

„Și acestea sînt spuse cum se cuvine. Dar cum își
d vor recunoaște tații fiicele și rudele pe care acum
le-ai pomenit?”

„În nici un fel — am spus eu. Însă toți copiii
născuţi în luna a zecea și a opta începînd cu ziua în
care cineva se însoară, să fie pentru acesta «fii» —
dacă sînt de sex masculin — și «fiice» — dacă sînt
de sex feminin — iar copiii să-l numească «tată».
La fel şi copiii acestora să fie numiţi copiii copiilor
primilor, iar aceştia să le fie acelora bunici și bunice.
Cît despre cei născuţi în timpul cînd mamele și tații
lor au zămislit, ei să le fie fraţi şi surori, astfel încît,
cum am spus înainte, să nu aibă raporturi sexuale
unii cu alţii. Pe de altă parte, legea va îngădui ca
e fraţii şi surorile să coabiteze, dacă sorții ar cădea
astfel şi Pythia ar încuviinţa.”

„Cu totul just.”

„Iată-ți, o Glaucon, comunitatea femeilor și a copiilor de paznici în cetatea ta! Trebuie însă ca acum să fim încredințați, pornind de la rațiunea lucrului, că ea merge pe urmele restului constituției politice și că este cu mult cea mai bună /organizare/. Sau ce altceva să facem?"

„Doar astfel, pe Zeus!" — vorbi el. 462 a

„Dar nu acesta a fost principiul convenției, să ne întrebăm pe noi înșine care este cel mai mare bine ce-l putem spune în legătură cu cetatea, un bine în baza căruia legiuitorul va rîndui legile? De asemenea, să ne întrebăm care este cel mai mare rău. Iar apoi să cercetăm faptele tocmai înfățișate și să vedem dacă ele sînt în acord cu urma Binelui și în dezacord cu cea a Răului?"

„Așa să facem."

„Avem însă vreun rău mai mare pentru cetate decît acel lucru care ar dezbina-o și ar face, din ea, b
mai multe în loc de una?[187] Ori vreun bine mai mare decît cel care ar lega-o laolaltă și ar face-o una?"

„Nu avem."

„Or, nu tocmai comunitatea plăcerii și a durerii leagă cel mai mult atunci cînd toți cetățenii se bucură și se întristează în chip asemănător la ivirea și la dispariția acelorași lucruri?"

„Chiar așa" — vorbi el.

„Dar oare nu tocmai individualizarea plăcerii și a durerii destramă cetatea, atunci cînd unii ajung prea fericiți, iar alții prea nenorociți în legătură cu aceleași întîmplări din cetate și cu aceleași probleme ale ei?" c

„Cum de nu?"

„Nu apare așa ceva din aceea că nu deopotrivă se rostesc în cetate cuvintele «al meu» și «nu al meu»? Și la fel și cu ceea ce este al altuia?"

„Ba da, întru totul."

„Oricare cetate, în care cei mai mulți vor spune «al meu» și «nu al meu» față de același lucru, va fi cel mai bine durată?"

„Într-adevăr."

„Care cetate este mai aproape de felul de a fi al unui individ? Spre pildă, cînd ne-ar fi lovit un

deget, o solidaritate desăvîrşită se întinde între trup şi suflet şi simţim printr-o unitate perfectă, cea pro-
d dusă de principiul conducător din suflet; iar toată această unitate suferă laolaltă, deşi doar o parte este lovită şi, astfel, spunem că «omul are dureri la deget»[188]. La fel se petrec lucrurile cu oricare parte a omului şi cu orice durere, cînd partea suferă şi cu orice plăcere, cînd ei îi merge bine."

,,La fel, desigur — zise. Iar cea mai bine guvernată dintre cetăţi se află cel mai aproape de unitatea pe care o ceri."

,,Cînd unul dintre cetăţeni păţeşte ceva, fie bine,
e fie rău, tocmai o atare cetate va zice că binele sau răul îi aparţin şi, întreagă, se va bucura sau se va mîhni."

,,E necesar ca cea bine legiuită să facă astfel" — zise.

,,E momentul — am spus eu — să ne întoarcem la cetatea noastră şi să privim în ea ceea ce a fost acceptat de către raţiune, ca să vedem dacă ea este cea mai bună, sau dacă există vreo alta mai bună."

,,Trebuie să ne întoarcem."

463 a ,,Ei bine, după cum şi în alte cetăţi există magistraţi şi popor, există acestea şi în cetatea noastră?"

,,Există."

,,Toţi se numesc unii pe alţii cetăţeni?"

,,Cum de nu!"

,,Dar, pe lîngă «cetăţeni» cum îi mai numeşte poporul pe magistraţi în celelalte cetăţi?"

,,În cele mai multe le spune «stăpîni», în cele democratice le dă exact aceste nume, de «magistraţi»."

,,Cum îi va numi poporul în cetatea noastră? În afară de «cetăţeni» ce va zice că mai sînt magistraţii?"

b ,,Mîntuitori şi ajutoare" — spuse el.

,,Dar cum vor numi aceştia poporul?"

,,Aducători de cîştig şi dătători de hrană."

,,Dar cum numesc poporul magistraţii celorlalte cetăţi?"

,,Sclavi!" — zise el.

,,Dar magistraţii între ei?"

,,Părtaşi la magistratură."

„Iar la noi?"

„Părtaşi la pază."

„Cunoşti cazul vreunui magistrat din celelalte cetăţi, care să poată numi pe vreunul dintre părtaşii săi la magistratură «rudă» iar pe altul «străin»?"

„Sînt cîţi voieşti!"

„Însă pe rudă o consideră şi vorbeşte despre ea ca aparţinîndu-i, în timp ce la străin se referă ca ne- c
aparţinîndu-i."

„Chiar aşa."

„Dar ce fac paznicii tăi? E cu putinţă ca vreunul dintre ei să numească sau să socotească pe vreunul dintre părtaşii la pază drept străin?"

„Deloc — spuse. Căci cu oricine ar avea el de-a face, va socoti că este vorba, fie de un frate, fie de o soră, fie de un tată, mamă, fiu sau fiică, ori cu descendenţii sau ascendenţii acestora."

„Minunat grăieşti — am zis — ci mai spune: oare
vei legiui doar denumirile indicînd rudenia, sau şi d
faptele ce trebuie împlinite potrivit cu aceste denumiri? De exemplu, în legătură cu taţii, nu vei cere tot ceea ce se cuvine taţilor: sfiala, îngrijirea, supunerea faţă de părinţi, căci altfel omului nu-i va fi bine nici din partea zeilor, nici a oamenilor, ca unul ce nu face nici ce-i sfînt, nici ce-i drept? Astfel de cuvinte, pornite de la toţi cetăţenii, vor răsuna în urechile copiilor, în legătură cu cei declaraţi părinţi ai lor şi în legătură cu celelalte rude?"

„Da, astfel de cuvinte — zise — căci ar fi de tot e
hazul, dacă denumirile de rudenie ar răsuna goale, lipsite de însoţirea faptelor!"

„Dintre toate cetăţile, deci, cu deosebire în cetatea aceasta oamenii vor declara într-un glas — atunci cînd ceva merge bine ori rău — acea vorbă pe care noi o pomeneam, anume că «ce-i al meu» merge bine sau «ce-i al meu» merge rău."

„Perfect adevărat."

„Însă afirmăm că, după o atare părere şi vorbă, 464 a
urmează bucurii şi tristeţi comune?"

„Afirmăm."

„Oare nu vor avea ei parte laolaltă, în cea mai mare parte, de acelaşi lucru, pe care îl vor numi «al meu»?

Or, avînd parte laolaltă de acel lucru, nu vor împărtăşi ei, în cea mai mare măsură, tristeţea şi bucuria ?"

,,Hotărît că da !"

,,Dar cauza acestor simţăminte nu este, în afară de restul alcătuirii vieţii lor, şi comunitatea, la paznici, a femeilor şi a copiilor ?"

,,Ba da."

b ,,Am căzut la învoială cu cel mai mare bine pentru cetate, asemuind o cetate bine durată cu un trup, după felul în care ea se comportă faţă de o parte a sa, la tristeţe sau la bucurie."

,,E bine cum am căzut la învoială !"

,,Deci cauza celui mai mare bine pentru cetate ne-a apărut a fi comunitatea, la ajutoare, a copiilor şi a femeilor."

,,Aşa e."

,,Sîntem în acord şi cu cele spuse mai înainte. Căci am afirmat undeva că ei nu trebuie să aibă nici
c case proprii, nici pămînt sau altă avere, ci primind de la alţii mîncarea drept simbrie pentru pază, să consume totul în comun, dacă urmează să fie cu adevărat paznici."

,,E adevărat."

,,Dar — cum zic — cele spuse mai înainte, ca şi cele acum afirmate nu-i vor face pe ei încă şi mai mult paznici adevăraţi şi nu-i vor determina să nu sfîşie cetatea, numind «al meu» nu un acelaşi lucru, ci fiecare un altul ? Altfel ar fi dacă unul ar duce în casa lui, cît ar putea el singur, fără alţii, să dobîndească. Sau dacă altul ar face la fel în casa sa, fiecare
d avînd propria sa soţie, propriii copii, bucurii şi tristeţi proprii. Ei bine, dimpotrivă, în cazul nostru, n-ar avea ei, paznicii, o singură părere despre ceea ce le aparţine, tinzînd toţi către acelaşi ţel, fiind, pe cît posibil, la fel la tristeţe şi la bucurie ?"

,,Întru totul" — răspunse.

,,Dar oare nu vor pieri de la ei, ca să spunem aşa, procesele şi pricinile de judecată între ei, pentru că aceşti oameni nu posedă nimic în afară de trup, iar restul îl au în comun ? De unde, apare cu putinţă ca ei să fie nedezbinaţi de harţa ce dezbină oamenii
e din pricina posesiei banilor, a copiilor şi a rudelor."

„E cu totul necesar să piară dezbinarea dintre ei."

„Nu ar putea exista, pe la ei, procese de ultragiu intentate celor violenţi. Căci vom declara că este frumos şi drept ca fiecare să se apere împotriva camarazilor de-o vîrstă, impunînd necesitatea /acestei legi/ în temeiul grijii pentru fiinţa lor trupească"[189].

„Adevărat."

„Iar legea aceasta ar mai conţine şi alt punct just, anume că dacă cineva s-ar mînia pe un altul, căpătînd mînia sa o împlinire în acel caz, mai puţin s-ar deda el la vrajbe mai extinse." 465 a

„Chiar aşa."

„Dar va fi stabilit ca vîrstnicul să conducă şi să poată pedepsi pe toţi tinerii ..."

„Limpede."

" ... şi de asemenea, ca nici un tînăr (afară doar dacă ar porunci magistraţii) să nu încerce a fi violent faţă de un bătrîn şi nici să-l lovească — e de înţeles. Socot că nici în alt fel nu-l va lipsi de cinstea cuvenită. Căci îl opresc îndeajuns doi paznici : teama şi ruşinea. Ruşinea — oprindu-l să se atingă de «părinţi»; teama — nu cumva cel lovit să fie ajutat de unii, ca de către fii, de alţii, ca de către fraţi ori părinţi." b

„Aşa se pare" — zise el.

„Datorită legilor /noastre/, bărbaţii aceştia îşi vor da pace unii altora pretutindeni ?"

„Desigur."

„Ei înşişi, necertîndu-se între ei, nu e nici o primejdie ca restul cetăţii să fie dezbinată faţă de ei sau faţă de ea însăşi."

„Nu e."

„Iar acele rele mărunte, de care ei vor scăpa, şovăi, din pricina nevredniciei lor, să le mai pomenesc : linguşirea celor bogaţi, încurcăturile sărăciei, suferinţele întîmpinate de oameni în creşterea copiilor şi în afaceri din pricina problemei asigurării hranei necesare familiei : ei mai împrumută cu dobîndă, mai refuză, în general adună lucruri şi le dau femeilor şi slujitorilor să le păstreze. Cîte şi ce fel de suferinţe îndură oamenii în aceste privinţe, e limpede şi ele sînt netrebnice şi n-are rost să fie spuse." c

d „E limpede şi pentru un orb!" — făcu el.
„Scăpaţi de toate acestea, paznicii vor duce o viaţă
mai fericită decît cea mai fericită viaţă dusă de în-
vingătorii de la Olimpiade!"[190].
„Cum aşa?"
„Învingătorii obţin doar o mică parte din fericirea
paznicilor. Căci biruinţa acestora din urmă e mai
frumoasă, iar îngrijirea ce-o capătă din partea popo-
rului — mai desăvîrşită. Fiindcă biruinţa ce-o cîş-
tigă ei este mîntuirea întregii cetăţi. Sînt dăruiţi,
de aceea, ei şi copiii lor, cu hrană şi cu tot ce au ne-
e voie, au parte de cinstire de la cetatea lor, cît trăiesc,
iar după ce au murit — de un mormînt demn."
„Minunat!"
„Îţi aminteşti — am zis eu — că mai înainte ne-au
buimăcit puţin cuvintele nu ştiu cui, cum că noi nu
i-am face fericiţi pe paznici şi că, deşi lor le este cu
putinţă să aibă tot ceea ce au cetăţenii, ei nu ar avea
466 a nimic? Nu am spus noi atunci că dacă s-ar întîmpla
aşa ceva, am reveni cu cercetarea, dar că, în momentul
respectiv, îi facem pe paznici paznici, iar cetatea,
cît putem de fericită, plămădind această fericire fără
să privim către o singură clasă din ea?"
„Îmi amintesc."
„Ei bine şi acum? Dacă viaţa ajutoarelor de paz-
nici apare mult mai frumoasă şi mai bună decît a
celor ce au învins la Olimpiade, oare încape vreo
b măsură comună între ea şi fericirea vieţii cizmarilor,
a altor meşteşugari sau a plugarilor?"
„Nu cred."
„Însă e cuvenit să spunem şi aici ceea ce spuneam
dincolo: dacă paznicul va încerca să fie altfel fericit,
aşa încît să nu mai fie paznic şi dacă nu-i va mai fi
de ajuns viaţa măsurată, sigură şi, cum spunem,
viaţa cea mai bună, ci, căzînd asupra sa o opinie
neroadă şi copilărească asupra fericirii, ea îl va în-
c demna ca, uzînd de forţă, să-şi însuşească tot ceea
ce există în cetate, atunci el va afla că Hesiod era
într-adevăr înţelept cînd spunea că, *într-un fel ju-
mătatea e mai mare decît întregul.*"
„Ia-mă şi pe mine — zise — părtaş la această
părere a ta şi rămîi la acest fel de viaţă!"

„Admiţi deci — am spus eu — ca femeile să împartă în comun cu bărbaţii felul de educaţie, posesia copiilor şi paza celorlalţi cetăţeni, admiţi ca ele, rămînînd în cetate sau mergînd la război, să asigure paza şi să vîneze laolaltă cu ei, precum fac cîinii, avînd cu ei totul în comun, în măsura posibilului? d
Aprobi iarăşi că, făcînd ele acestea, vor săvîrşi tot ce este mai bine şi nu vor încălca natura sexului lor feminin în raport cu cea a sexului masculin, fiind vorba despre caracterele pe care, prin fire, cele două sexe le au în comun?"

„Aprob."

„Nu mai rămîne decît un lucru de lămurit: dacă o astfel de comunitate este posibilă la oameni, după cum este posibilă la alte animale, şi în ce fel este posibilă."

„Mi-ai luat-o înainte, zicînd ceea ce eu voiam să spun."

„În ceea ce priveşte războiul, e clar în ce fel îl e
vor purta"[191].

„În ce fel?" — întrebă el.

„E clar că vor merge la oştire laolaltă şi că, în plus, îi vor lua cu ei pe copiii mai mari, pentru ca, precum copiii celorlalţi meşteşugari, ei să privească lucrurile pe care, odată mari, vor trebui să le săvîrşească. Pe lîngă aceasta, ei trebuie să facă tot felul
de munci auxiliare, legate de război şi să aibă grija 467 a
taţilor şi a mamelor. Ori nu ştii cum stau lucrurile cu meseriile celelalte, că, spre pildă, copiii olarilor fac munci auxiliare şi stau să privească cît mai mult timp, înainte de a se apuca de olărit?"[192].

„Ba da, ştiu."

„Dar trebuie ca olarii să-şi înveţe feciorii prin experienţă şi prin observaţie cu mai multă grijă decît paznicii?"

„Ar fi de tot hazul!"

„Pe de altă parte, orice vietate se luptă mai abitir, cînd odraslele-i sînt de faţă!"[193]. b

„Aşa este — spuse el. Numai că, Socrate, e destul de primejdios pentru cei ce ar face vreo greşeală, de felul cărora se fac obişnuit în război, ca nu cumva să

se nimicească nu numai pe sine, ci şi pe copii şi să lase cetatea neputincioasă.''

,,E adevărat ce spui — am zis eu. Dar crezi că trebuie asigurată dinainte lipsa a chiar oricărui pericol ?''

,,Deloc.''

,,Atunci, dacă trebuie să apară vreun risc, nu e mai bine să orînduim ca el să apară acolo unde copiii ar putea deveni mai buni ?''

,,E clar că da.''

c ,,Crezi că, între situaţia că cei ce vor deveni războinici ar privi peripeţiile războiului şi situaţia că nu ar face-o, deosebirea este mică şi nevrednică de vreun risc ?''

,,Deosebirea nu e mică, dacă avem în vedere ce spui.''

,,Iată deci ce ne trebuie : să-i facem pe copii să privească războiul, dar să le asigurăm securitatea şi va fi bine. Nu ?''

,,Da.''

,,Căci, mai întîi — am spus eu — taţii lor nu sînt neştiutori, ci cunoscători — cît pot oamenii să fie — ai campaniilor militare primejdioase, cît şi a celor
d neprimejdioase.''

,,E verosimil.''

,,Într-unele îi vor lua pe copii, dar în celelalte se vor comporta cu prudenţă.''

,,Just.''

,,Iar drept căpetenii, nu îi vor aşeza pe cei mai neisprăviţi, ci pe cei ce pot comanda cum trebuie şi îi pot conduce bine pe copii, datorită experienţei şi vîrstei.''

,,Desigur.''

,,Însă, vom spune că multora li s-au întîmplat /la război/ lucruri ce nu fuseseră prevăzute.''

,,Oho !''

,,Faţă de aceste situaţii, prietene, trebuie ca copiii să poată zbura, pentru ca, dacă ar fi cazul, ei să fugă în zbor.''

e ,,Ce spui ?'' — vorbi el.

„Ei trebuie să încalece pe cai de la cea mai fragedă vîrstă, și fiind învățați să călărească, să vină călare să privească, desigur, nu pe cai înflăcărați și dornici de luptă, ci pe caii cei mai iuți și mai blînzi. În felul acesta, ei vor privi cel mai bine ceea ce este important pentru ei, dar se și vor salva cu cea mai mare siguranță, dacă e cazul, urmîndu-și conducătorii mai vîrstnici."

„Îmi pare că grăiești cu dreptate" — zise.

„Ce altceva să mai spunem despre problemele 468 a
ăzboiului? Cum trebuie să se poarte oștenii față de camarazi și față de dușmani? Ia uită-te, oare văd eu lucrurile bine sau nu?"

„Zi, care anume!"

„Oare nu trebuie pus în condiția de meșteșugar sau de agricultor cel care și-ar părăsi locul, și-ar zvîrli armele sau ar face, din pricina lașității, ceva asemănător?"

„Cu totul!"

„Oare nu trebuie lăsat în dar cel căzut de viu în mîna dușmanilor, pentru ca aceia să se folosească de pradă cum le-ar fi pe plac?"

„Absolut." b

„Dar cel ce se distinge și e viteaz, nu crezi că trebuie încununat chiar în timpul campaniei de către tinerii ce participă împreună la campanie și de către copii, anume, de către fiecare, la rînd? Sau nu?"

„Ba cred."

„Nu trebuie însă și aclamat?"

„Ba da."

„Totuși, cred că nu aprobi deloc următoarea faptă."

„Care anume?"

„Să sărute și să fie sărutat de către fiecare în parte"[194].

„Ba, dintre toate, pe aceasta o aprob cel mai mult! Și chiar adaug la legiuire ca, atîta vreme cît c
ei s-ar găsi în acea campanie, nimănui să nu-i fie îngăduit să-l refuze pe acela care ar voi să-l sărute, pentru ca, dacă s-ar întîmpla să fie îndrăgostit de vreun bărbat sau de vreo femeie, să se arate încă mai zelos în a face isprăvi frumoase."

„Bun — am spus eu. Dealtfel, am arătat deja că celui vrednic îi vor sta la dispoziție mai multe

căsătorii decît celorlalţi şi că va fi ales mire de mai multe ori decît ceilalţi, pentru ca dintr-un astfel de tînăr să se nască cît mai mulţi copii."

,,Am arătat, într-adevăr."

d ,,Şi după Homer este drept ca cei vrednici, dintre tineri, să primească cinstiri. Căci, zice Homer: *spetele late ale boului datu-le-a-n cinstea lui Aias* (*Il.*, VII, 321), cinstire potrivită unui tînăr viteaz, de pe urma căreia va spori, împreună cu cinstea, şi forţa."

,,Perfect."

,,Vom da ascultare, aşadar, aici lui Homer. Iar noi îi vom cinsti pe cei vrednici, în măsura în care s-ar arăta vrednici, atît în jertfe, cît şi în toate de acest fel, ca şi în imnuri, sau prin cinstirile despre care am vorbit; în plus, ei vor avea *jilţuri, mîncăruri*
e *şi cupe mai multe*, pentru ca nu numai să-i cinstim, dar să-i şi întărim pe bărbaţii şi pe femeile de ispravă."

,,E perfect ce spui."

,,Bine. Dar nu vom zice oare că, între cei morţi în timpul campaniei, cel care ar muri vitejeşte este din neamul de aur?"

,,Ba, întru totul!"

,,Şi nu-i vom da crezare lui Hesiod, cînd spune că,
469 a după ce au murit, oamenii neamului de aur *daimoni sînt preacuraţi şi sfinţi trăind p-astă lume/vrednici, de rău feritori, ei ştiu să-i păzească pe oameni*".

,,Îi vom da crezare, deci".

,,Apoi, cercetîndu-l pe zeu în ce fel trebuie îngropaţi oamenii «daimonici», ca şi cei divini şi prin ce semn distinctiv, îi vom îngropa, aşa cum ne va lămuri zeul"[195].

,,Cum să nu!"

,,Iar, de-a lungul timpului, nu le vom acorda grija
b cuvenită unor «daimoni» şi nu ne vom pleca dinaintea mormintelor lor? Şi nu vom socoti la fel cînd cineva, făcînd parte dintre cei deosebit de vrednici în viaţă, ar muri de bătrîneţe, sau în orice alt fel?"

,,Aşa este într-adevăr drept."

,,Însă cum se vor purta oştenii noştri cu duşmanii?"

,,Adică?"

,,Mai întîi în privinţa sclaviei: ţi se pare drept ca grecii să înrobească cetăţi greceşti, sau e mai bine

ca ei să nu îngăduie nici măcar altor cetăți să facă așa ceva, în măsura posibilului, și să se obișnuiască să cruțe neamul grecesc, băgînd însă de seamă să nu c
fie înrobit de către barbari?"[196].

„Această cruțare trebuie să aibă, întru totul, precumpănirea!" — spuse.

„Așadar, /cetățenii noștri/ să nu posede vreun sclav grec și să-i sfătuiască aceasta și pe ceilalți greci?"

„Întru totul, — vorbi el — căci astfel grecii s-ar putea mai lesne împotrivi barbarilor și s-ar lăsa unii pe alții în pace."

„Însă — am zis eu — oare e frumos să prade morții (cu excepția armelor) după biruință? Sau nu înseamnă această prădare un pretext pentru cei fricoși de a nu intra în luptă, pe motiv că ei tot ar face d
cîte ceva din ceea ce este necesar, atunci cînd ar umbla după morți? Multe armate au pierit din pricina acestui fel de jaf!"

„Așa este."

„Nu ți se pare demn doar de un om neliber și iubitor de arginți să jefuiască morții? Și e propriu unei minți muierești și înguste să iei drept dușman cadavrul celui mort, cînd vrăjmașul a pierit și a rămas doar lucrul cu ajutorul căruia el s-a luptat? Sau crezi că fac altceva decît cățelele care se supără pe pietrele ce le lovesc, dar nu se ating de cel care le-a e
azvîrlit?"

„Nici o diferență!"

„Trebuie alungate /dintre noi/, deci, prădarea morților, ca și interdicțiile de ridicare a cadavrelor"[197].

„Trebuie lăsate deoparte!"

„Și nu vom aduce la temple armele, drept ofrande,
470 a în special pe cele ale grecilor, dacă ne sinchisim să fim binevoitori față de ceilalți greci. Mai mult, ne vom teme ca nu cumva să fie o pîngărire a templului a aduce aceste arme de la oameni înrudiți /cu noi/, desigur, aceasta dacă zeul n-ar zice cumva altceva."

„Perfect."

„Dar ce spui despre pustiirea pămîntului grecesc și despre aprinderea caselor? Vor face așa ceva oștenii tăi față de dușmani?"

„Dacă îți vei arăta tu părerea — zise — te-aș asculta cu plăcere."

b „Eu cred — am spus — că nu vor face nimic din toate acestea, ci că vor lua doar roadele anului. Vrei să-ți spun de ce?"

„Desigur."

„După cum avem două cuvinte «război» și «dezbinare», tot așa cred că există două realități, ce se referă la o dublă diferență: aceste două realități sînt, pe de o parte, familia și neamul, pe de alta, ceea ce e străin și de alt neam. Or, dușmăniei față de cel din familie i se spune «dezbinare», în timp ce dușmăniei față de străin — «război»."

„Nimic neverosimil în ceea ce spui."

c „Urmărește dacă și acum vorbesc în limitele verosimilului: afirm că neamul grecesc își este sieși rudă și aparține aceleiași familii; dar că el este străin și de alt neam față de barbar."

„Limpede" — spuse.

„Vom afirma că grecii care se luptă cu barbarii și barbarii care se luptă cu grecii «se războiesc» și că ei sînt dușmani prin firea lucrurilor; iar această vrajbă trebuie numită «război». Însă atunci cînd grecii își fac ceva unii altora, vom spune că ei își sînt prieteni prin fire, dar că Grecia este în acel caz bol-
d navă și dezbinată, iar acea dușmănie trebuie numită «dezbinare»."

„Primesc — spuse el — să vedem lucrurile astfel."

„Examinează acum: dacă avem de-a face cu dezbinarea asupra căreia am căzut de acord în cazul unei cetăți, și dacă fiecare partidă ar devasta cîmpurile celeilalte și i-ar pîrjoli casele, ticăloasă ar apărea a fi dezbinarea și nici una dintre partide nu ar apărea ca iubindu-și cetatea! Căci atunci n-ar fi îndrăznit să-și prade maica hrănitoare![198] Însă se cuvine ca învingătorii să-i lipsească pe învinși de roade și să
e cugete că astfel aceia vor renunța la luptă și nu se vor mai bate veșnic."

„E mult mai blîndă o astfel de atitudine decît cea contrară!" — spuse el.

„Dar oare cetatea pe care o durezi — am zis eu — nu va fi grecească?"[199].

,,Trebuie să fie" — răspunse el.

,,Dar oare cetățenii nu vor fi atît oameni de ispravă, cît și blînzi?"

,,Ba da."

,,Nu vor fi ei iubitori de greci? Nu vor socoti Grecia patria lor, nu vor avea în comun cu ceilalți greci cultele zeilor?"

,,Ba da."

,,Atunci ei vor privi harța cu grecii precum cea 471 a
cu rudele, drept o dezbinare și nu o vor numi «război»."

,,Nu o vor numi."

,,Se vor certa ca unii ce urmează să se împace?"

,,Desigur."

,,Vor fi cumpătați, cu bunăvoință, pedepsind nu pentru a înrobi sau a nimici, nu vor fi dușmani, ci îi vor învăța și pe ceilalți cumpătarea."

,,Așa vor fi."

,,Fiind ei greci, nu vor pustii Grecia, nici nu vor aprinde casele, nici nu vor pretinde că, în fiece cetate, toți le sînt dușmani — și bărbații, și femeile, și copiii, ci doar că, întotdeauna, dușmani le sînt puțini —
cei vinovați de vrajbă. Din toate aceste pricini, nici b
nu vor voi să le devasteze pămîntul, cei mulți fiindu-le prieteni, nici să le surpe casele, ci vor duce vrajba doar pînă în acel punct, cînd cei vinovați vor fi siliți de către cei ce suferă fără vină, să dea socoteală."

,,Sînt de acord — vorbi el — că astfel trebuie ca cetățenii noștri să se poarte cu potrivnicii. Iar față de barbari să se poarte precum fac grecii acum unii față de ceilalți."

,,Să dăm și această legiuire paznicilor, să nu pus-
tiască pămîntul și să nu aprindă casele?" c

,,Pe acestea — spuse el — ca și legiuirile de dinainte, să le socotim bune."

3

A. ,,Mi se pare însă, Socrate, — vorbi el în continuare — că, dacă cineva te-ar lăsa să vorbești despre astfel de probleme, nu-ți vei aminti niciodată cles-

tiunea pe care ai lăsat-o înainte deoparte, ca să poţi
arăta toate acestea: anume, că orînduirea de faţă
e posibil să existe şi în ce fel este posibil. Fiindcă,
dacă ar exista, toate ar fi bune în cetatea în care ele
ar apărea. Mai pot să adaug chiar şi ceea ce tu ai
lăsat la o parte, anume că se vor lupta cu duşmanii
d foarte bine, prin aceea că nu se vor părăsi deloc unii
pe alţii, cunoscîndu-se şi chemîndu-se între ei cu acele
nume de «fraţi», «taţi», «fii». Iar dacă şi femeile
ar lupta alături, fie aşezate în aceeaşi linie de bătaie,
fie că ele ar sta mai înapoi, de teama duşmanilor sau
fiindcă s-ar putea ivi necesitatea vreunui ajutor —
ştiu că în acest fel ei ar fi cu totul de neînvins. Iar
treburile de acasă, le văd şi pe acestea bune, pe cîte
e le-ar avea. Însă, de vreme ce eu sînt de acord că toate
acestea ar putea exista, cît şi altele nenumărate,
dacă această orînduire ar putea apărea, nu mai lungi
vorba în legătură cu ele, ci să încercăm să ne convin-
gem pe noi înşine că lucrul este cu putinţă şi să vedem
cum anume, iar pe celelalte să le lăsăm deoparte."
472 a „Aşa deodată — am exclamat eu — ai dat buzna
peste vorba mea şi nu te arăţi îngăduitor cu un om
care se codeşte! Nu ştii, pesemne, că stîrneşti acuma,
înaintea mea, care de-abia am scăpat de două valuri,
pe cel mai mare şi mai cumplit dintre ele. Dar du-
pă ce îl vei vedea şi îl vei auzi, mă vei ierta, fiindcă
era firesc să-mi fie frică şi teamă să invoc şi să vreau
a cerceta o chestiune atît de ieşită din comun."
„Cu cît pretinzi că chestiunea aceasta este mai
b însemnată — zise el — cu atît mai puţin te vom lăsa
să nu spui în ce fel este cu putinţă această orînduire
politică. Hai, vorbeşte şi nu pierde vremea!"
„Mai întîi — am spus — trebuie reamintit urmă-
torul aspect: noi am ajuns în acest punct, căutînd
în ce fel este dreptatea şi nedreptatea."
„Trebuie să ne amintim, dar ce-i cu asta?"
„Nimic. Dar, dacă am afla în ce fel este dreptatea,
oare nu vom socoti că omul drept nu trebuie deloc
să se deosebească de ea, ci că, în toate privinţele, el
c trebuie să fie întocmai ca dreptatea? Nu-l vom preţui
oare cînd el va fi cît cu putinţă mai aproape de ea şi
cînd cel mai mult dintre toţi se va împărtăşi din ea?"

„Ba da — zise — așa îl vom prețui.”

„Ca să avem un model, așadar, am cercetat în ce fel este dreptatea, cît și dacă ar putea exista un om cu desăvîrșire drept și în ce fel ar fi el, dacă ar exista; la fel și cu nedreptatea și cu omul nedrept. Toate acestea, pentru ca, îndreptîndu-ne privirea către ei și văzîndu-i cum apar în raport cu fericirea și nefericirea, să fim siliți să cădem de acord și asupra noastră înșine, recunoscînd că acela care s-ar asemăna mai mult cu ei, ar avea și o soartă cît mai asemănătoare d
cu a lor. Așadar, nu am întreprins toate ca să demonstrăm că toate acestea sînt cu putință”[200].

„Aici ai dreptate.”

„Crezi că este un pictor mai rău cel care, reprezentînd într-un model în ce fel ar fi omul cel mai frumos și care, punînd în pictura sa totul așa cum se cuvine, nu ar putea totuși da seamă că ivirea unui astfel de om este și cu putință?”[201].

„Pe Zeus! — vorbi el — nu cred.”

„Ei bine, nu am alcătuit și noi, cu mintea, un model al cetății bune?” e

„Ba da.”

„Crezi deci că noi vorbim mai rău, avînd în vedere acest scop, chiar dacă nu am fi în măsură să demonstrăm că o astfel de cetate poate fi întemeiată, așa cum s-a spus?”

„Nu.”

„Acesta e, așadar, adevărul. Dar dacă, de dragul tău, trebuie atacată și această problemă, dacă trebuie arătat în ce fel și sub ce privință ar exista cei mai mulți sorți de apariție a unei astfel de cetăți, învoiește-te cu mine, pentru această demonstrație, asupra acelorași principii.”

„Care anume?”

„Oare este cu putință ca ceva să fie pus în practică
chiar așa cum este enunțat prin vorbă? Sau cumva, 473 a
firesc, se întîmplă ca fapta să aibă mai puțin de-a face cu adevărul decît vorba, chiar dacă nu pare așa? Ești de acord cu aceasta, sau nu?”[202].

„Sînt de acord.”

„Nu mă sili, deci, la așa ceva, să arătăm că cele înfățișate cu mintea sînt întocmai și în faptă. Ci, dacă

am fi în stare să arătăm cum s-ar putea dura o cetate cît mai înrudită cu cea din vorbele noastre, să spunem
b că am aflat posibilitatea celor cerute de tine. Nu ai privi cu bucurie, dacă am obține așa ceva? Eu unul m-aș bucura!"

„Și eu" — spuse el.

B. „După aceasta să încercăm să căutăm și să arătăm ce anume este rău în cetățile noastre, din care pricină ele nu sînt întemeiate precum /cetatea model/. Și să vedem care este acel mărunt lucru, care, odată schimbat, ar face ca cetatea să se îndrepte către un atare fel bun de guvernare; cel mai bine ar fi să fie vorba despre un singur element, dacă nu — de două, iar dacă nu — măcar de cît mai puține și mai mici cu putință."

c „Perfect" — zise el.

„Putem arăta, cred, că situația s-ar îndrepta dacă un singur element s-ar schimba, nu totuși neînsemnat, nici ușor /de îndeplinit/, dar posibil."

„Care?"

„Am ajuns exact la problema pe care o asemuiam cu valul cel mai mare. Voi vorbi totuși, chiar dacă acest val va trezi în urmă-i un rîs nemăsurat și ne va inunda cu cea mai proastă reputație. Urmărește ce voi spune!"

„Vorbește!"

„Dacă ori filosofii nu vor domni în cetăți, ori cei
d ce sînt numiți acum regi și stăpîni nu vor filosofa autentic și adecvat, și dacă acestea două — puterea politică și filosofia — n-ar ajunge să coincidă, și dacă numeroasele firi care acum se îndreaptă spre vreuna din ele, dar nu și spre cealaltă, nu vor fi oprite /să procedeze astfel/, nu va încăpea contenirea relelor, dragă Glaucon, pentru cetăți și neamul
e omenesc, și nici această orînduire pe care am parcurs-o cu mintea nu va deveni vreodată posibilă, spre a vedea lumina soarelui. Iată ce mi-a iscat încă de mult teama de a vorbi, văzînd eu că această părere a mea va apărea cu totul potrivnică opiniei comune. E cumplit să vezi că nici o altă cetate nu ar putea fi fericită, nici la nivel particular, nici la cel public!"

„Oho, Socrate, — exclamă el — ce vorbe și ce idei mari arunci! Să ai în vedere, spunîndu-le, că mulți oameni, și nu chiar atît de nevrednici, vor fi împotrivă-ți, de parcă, aruncîndu-și veșmintele și goi, 474 a
apucînd fiecare ce armă întîlnește, vor da fuga ațîțați[203], să facă minuni, nu alta! Iar dacă nu te vei apăra și feri de ei cu vorbe, vei da seamă, batjocorit cu adevărat!"

„Dar nu ești tu de vină pentru asta?"

„Am făcut bine ce am făcut. Totuși, nu te voi trăda, ci te voi apăra cum voi putea. Pot să te apăr prin bunăvoință, ca și prin încurajări și, probabil, ți-aș putea răspunde mai bine decît vreun altul. b
Avînd un atare ajutor, încearcă să arăți celor ce nu cred, că lucrurile stau așa cum spui."

„Trebuie încercat — am zis — de vreme ce și tu îmi oferi o alianță atît de prețioasă! Mi se pare necesar, dacă urmează să scăpăm de cei pe care îi pomenești, să precizăm în privința filosofilor pe care anume /dintre ei/ putem să îndrăznim a-i declara buni să fie conducători; odată ce aceștia ar apărea cu limpezime, ne-am putea apăra, arătînd că unor anumiți oameni li se cuvine, prin firea lor, și să se apuce de filosofie și să conducă în cetate, în timp ce c
celorlalți nu li se cuvine să se atingă de filosofie și că, totodată, ei trebuie să dea ascultare cîrmuitorului."

„Ar fi momentul — spuse el — să arăți toate acestea."

„Haide, urmează-mă, poate am putea să lămurim îndestulător chestiunea!"

„Dă-i drumul!"

„Va trebui să-ți amintești — am zis — sau îți amintești că, atunci cînd cineva iubește în adevăratul sens al cuvîntului ceva, trebuie spus că el nu iubește lucrul respectiv doar în parte, neglijînd restul, ci îl îndrăgește în întregime."

„Ar trebui, pesemne, să-mi amintesc, dar nu prea d
îmi dau seama!"

„Ei, Glaucon, altuia i-ar ședea bine să spună așa ceva! Însă unui bărbat priceput în ale iubirii nu i se cuvine să uite că toți cei în floare îi stîrnesc și îi ațîță cumva pe îndrăgostiți și pe cei cu experiența

iubirii, apărînd drept vrednici de atenție și de prețuire. Ori nu așa faceți față de drăguții voștri? Unul, fiindcă e cîrn, e numit «plin de grație» și îi aduceți laude. Despre cel cu nasul coroiat, afirmați că este ca «un rege», despre cel aflat între cei doi, ziceți că
e are «cea mai aleasă proporție»; despre cei negricioși spuneți că arată «bărbătoși», pe cei bălani îi declarați «feciori de zei». Crezi că cei numiți «aurii ca mierea», adică acest nume, sînt invenția altuia, decît a îndrăgostitului care alintă și îndură cu plăcere paloarea, în cazul că băiatul ar fi în floare? Într-un cuvînt, vă slujiți de orice pretext și dați drumul
475 a oricăror vorbe, doar să nu lăsați deoparte pe nici unul dintre cei aflați în floare."

„Dacă vrei să-mi pui și mie în cîrcă ceea ce fac îndrăgostiții, bine, sînt de acord, de dragul discuției!"

„Dar pe amatorii de vin nu-i vezi făcînd același lucru? — am zis eu. Privesc cu plăcere orice vin, sub orice pretext posibil".

„Așa e."

„Iată-i și pe îndrăgostiții de glorie: dacă nu pot să fie generali, acceptă să fie măcar caporali[204]; dacă nu primesc cinstiri din partea unor persoane însemnate
b și serioase, le îndrăgesc și pe cele sosite din partea unora neînsemnate și nevrednice, de vreme ce doresc numai să primească cinstiri."

„Într-adevăr."

„Spune acum dacă așa este sau nu: despre omul pe care îl numim doritor de ceva, vom spune că el dorește întregul aspect al lucrului respectiv și nu că el dorește un anumit aspect, iar că pe altul nu-l dorește."

„Dorește întregul aspect."

„Vom spune, așadar, și despre filosof — iubitorul de înțelepciune — că el dorește înțelepciunea în întregul ei, și nu că, în parte, o dorește, în parte — nu?"

„Adevărat."

„Atunci vom tăgădui că cel ce îndură cu greutate
c învățătura, în special cînd e tînăr și nu știe să judece ce e bine și ce e rău, ar fi iubitor de învățătură și de în-

ţelepciune; după cum, despre cel ce suportă greu mîncarea, afirmăm că nu e flămînd, că nu doreşte mîncarea, nu o iubeşte, ci e un rău mîncător."

„E just ce vom afirma."

„Dar pe cel ce cu pricepere vrea să guste din orice cunoştinţă, care se îndreaptă cu bucurie spre învăţătură şi nu se îndestulează /niciodată/, pe acesta, cu dreptate, îl vom numi filosof. Nu-i aşa?"

Vorbi Glaucon: d

„Vei afla mulţi şi ciudaţi oameni de acest fel: căci şi amatorii de spectacole mi se par a fi oameni bucuroşi de învăţătură şi, de asemenea, cei mai ciudaţi spre a fi puşi printre filosofi ar fi cei iubitori să asculte. Aceştia n-ar veni de bunăvoie — Doamne fereşte — să asiste la discursuri şi la o asemenea discuţie, ci, de parcă şi-ar fi închiriat urechile, trec în revistă toate corurile, de Dionisii[205], nescăpîndu-le nici pe cele din oraş, nici pe cele de la ţară. Îi vom numi filosofi pe aceştia toţi, cît şi pe alţii, care urmăresc cu sîrg asemenea probleme sau pe amatorii artelor minore?" e

„Deloc, — am zis — îi vom numi doar «asemănători cu filosofii»."

„Dar pe care îi numeşti «adevăraţi»?"

„Pe cei ce iubesc să privească adevărul."

„Şi asta e bine — spuse el. Dar ce sens dai acestei afirmaţii?"

„Nu-i deloc uşor de explicat altuia[206]. Tu însă vei fi de acord cu mine, cred, asupra următorului punct."

„Care anume?"

„Dat fiind că frumosul este contrariul urîtului, ele sînt două entităţi."

„Cum să nu!" 476 a

„Însă, dacă sînt două, nu este, fiecare în parte, unul?"

„Ba da."

„Acelaşi lucru se poate spune şi despre drept şi nedrept, despre frumos şi urît şi despre toate Ideile; fiecare este unică, dar datorită înfăţişării sale în comuniune cu faptele, corpurile, cît şi a unora cu celelalte, fiind reprezentată în toate felurile, fiecare apare multiplă."

„E just ceea ce spui."

„În acest fel — am zis eu — disting între cei pe care îi numesc «iubitori de spectacole», «amatori de artă»[207] și oameni practici, pe de o parte, și cei des-
b pre care este, în fapt, vorba, pe de altă parte. Doar pe aceștia din urmă i-ai numi, pe drept, filosofi."

„Cum așa?"

„Cei iubitori să asculte și să privească îndrăgesc sunetele frumoase, culorile, formele și toate cele realizate din acestea, dar mintea lor este incapabilă, prin firea ei, să vadă și să îndrăgească frumosul însuși."

„Este cum spui."

„Dar nu se întîlnesc arareori cei în stare să se îndrepte și să privească frumosul însuși?"

c „Ba da."

„Or, cel care surprinde lucrurile frumoase, dar nu și frumosul însuși, care nici nu este în stare să calce pe urmele celui care l-ar călăuzi către cunoașterea aceluia, un asemenea om ți se pare că trăiește în vis, ori aievea? Cercetează: nu înseamnă a visa, situația cînd cineva, fie în somn, fie treaz, socotește că un lucru asemănător cu altul nu e doar asemănător, ci este chiar lucrul cu care seamănă?"

„Ba da, aș zice că un asemenea om visează!"

„Dar ce spui despre cel care înțelege lucrurile într-alt fel? E vorba despre cel care poate vedea și
d frumosul însuși, dar și ceea ce participă la acesta, omul care nici nu ia ceea ce participă drept frumosul însuși, nici pe acesta nu-l ia drept ceea ce doar participă la el, ți se pare că acesta trăiește visînd, ori că trăiește în realitate?"

„În realitate" — răspunse el.

„Așadar, pe drept vom numi rațiunea acestuia, ca a unuia ce știe, «știință», iar a celuilalt «opinie», ca a unuia ce-și dă doar cu părerea?"

„Desigur."

„De ce s-ar mînia pe noi omul acesta[208], despre care afirmăm că își dă cu părerea, neștiind, și s-ar îndoi că grăim adevărul? Vom putea oare să-l potolim și
e să-l încredințăm în liniște, ascunzîndu-i însă boala de care suferă?"

„Trebuie s-o facem!"

„Iată ce-i vom spune: poate vrei să-l iscodim astfel, zicîndu-i că, dacă știe ceva, e totul în regulă și că bucuroși am privi un om care știe ceva. «Însă — vom zice — spune-ne lucrul următor: cel care știe, știe ceva, sau nimic? » Răspunde tu în locul lui!"

„Răspund — vorbi el — că știe ceva."

„Oare știe un lucru care este, sau unul care nu este?"

„Care este. Cum ar putea fi cunoscut ceva care 477 a
nu este?"

„Este deci corect să spunem, chiar dacă am cerceta în numeroase feluri, că lucrul care este întru totul poate fi întru totul cunoscut, iar cel care nu este deloc e cu totul de necunoscut?"

„Pe deplin corect."

„Bine. Dar dacă ar exista ceva într-astfel încît, totodată, și să fie și să nu fie, nu s-ar afla lucrul acela între existența pură și inexistența absolută?"

„Ba da."

„Dar nu se referă cunoașterea la ceea-ce-este, iar necunoașterea în mod necesar, la ceea-ce-nu-este?[209] Iar pentru ceea ce există între acestea, nu trebuie
căutat un intermediar, dacă s-ar afla așa ceva?" b

„Ba da."

„Spunem oare că opinia este ceva?"

„Cum de nu!"

„Oare are ea altă putere decît știința, sau aceeași?"

„Alta."

„Deci opinia are un domeniu, iar știința un altul, fiecare potrivit cu puterea proprie."

„Așa este."

„Însă știința nu se referă la ceea-ce-este, prin cunoașterea faptului că ceea-ce-este este? ... Mi se pare că e mai bine să analizăm în felul următor."

„Cum?"

„Capacitățile, vom spune, sînt un gen de entități c
prin care noi putem ceea ce putem și prin care orice altceva, deopotrivă, poate. De exemplu, spun că vederea și auzul fac parte dintre capacități, dacă înțelegi ideea pe care vreau s-o spun."

„Înțeleg."

„Ascultă, deci, ce cred despre acestea: eu nu văd la capacitate nici vreo culoare proprie, nici vreo formă, nici orice asemenea, așa cum au multe lucruri, culoare sau formă spre care, privind, să deosebesc, în cugetul meu, că unele lucruri sînt ceva, iar altele altceva.
d În cazul capacității privesc doar către un singur aspect: față de ce anume este ea capacitate și ce anume produce ea. În acest fel am numit-o pe fiecare dintre ele «capacitate» și mă refer la «aceeași capacitate» cînd ea are în vedere același lucru, dar numesc «altă capacitate» cînd ea are în vedere și produce altceva. Dar tu cum faci?"

„Tot așa" — răspunse el.

„Acum înapoi, prietene! Știința o socoți ca fiind capacitate, ori în ce gen o așezi?"

„În acest gen și ea este cea mai puternică dintre toate."

e „Dar oare opinia o vom socoti capacitate, sau o vom trimite la alt gen?"

„Deloc — răspunse — căci lucrul prin care *putem* să opinăm, nu e altul decît opinia!"

„Dar puțin mai înainte ai fost de acord că știința și opinia nu sînt identice."

„Cum ar putea socoti cineva înzestrat cu minte ca identice infailibilul și ceea ce-i supus erorii?" — vorbi el.

„Bun — am zis eu — și e clar că vedem opinia
478 a ca fiind altceva decît știința."

„Altceva."

„Așadar, fiecare dintre ele are alt obiect, putînd altceva?"

„Necesar."

„Știința are ca obiect ceea-ce-este, adică a cunoaște ceea-ce-este în felul în care este?"

„Da."

„Opinia, spuneam, are ca obiect opinarea?"

„Da."

„Oare ea cunoaște același lucru cu știința? Vor fi cognoscibilul și opinabilul identice? Sau e cu neputință?"

„E cu neputință — vorbi el — în temeiul celor de mai înainte: căci dacă fiecare capacitate are alt

obiect și dacă amîndouă — știința și opinia — sînt capacități, dar fiecare distinctă de cealaltă, precum spuneam, rezultă de aici că nu este posibil ca opinabilul și cognoscibilul să fie identice.” b

„Deci, dacă ceea-ce-este e cognoscibil, altceva ar fi opinabilul decît ceea ce este?”

„Altceva.”

„Dar este oare opinabilul ceea-ce-nu-este? Sau este imposibil să fie chiar și opinabil ceea-ce-nu-este? Judecă: oare cel ce opinează nu-și poartă opinia asupra unei realități? Ori este posibil să se opineze fără de obiect?”

„Imposibil!”

„Atunci cel ce opinează opinează asupra a ceva?”

„Da.”

„Însă ceea-ce-nu-este ar trebui, pe drept, numit nu «ceva», ci «nimic»”. c

„Așa e.”

„Necunoașterea, deci, o vom raporta la ceea-ce-nu-este în chip necesar, iar la ceea-ce-este vom raporta cunoașterea?”

„Just.”

„Atunci nici ceea-ce-este, nici ceea-ce-nu-este nu sînt opinabile?”

„Nu sînt.”

„Opinia n-ar fi, deci, nici necunoaștere, nici cunoaștere?”

„Se pare că nu.”

„Dar oare ea este în afara acestora, depășind, fie cunoașterea prin claritate, fie necunoașterea prin neclaritate?”[210].

„Deloc.”

„Așadar, — am spus eu — opinia ți se pare a fi mai întunecată decît cunoașterea, dar mai luminoasă decît necunoașterea?”

„Chiar așa.”

„Atunci ea se află în intervalul cuprins de cele două?” d

„Da.”

„Între ele ar fi, deci, opinia?”

„Desigur.”

„Dar n-am spus mai înainte că dacă ar apărea ceva care, deopotrivă, ar fi și n-ar fi, o asemenea realitate s-ar afla între ceea-ce-este întru totul și ceea-ce-nu-este deloc şi că nu va fi, în cazul său, nici loc de ştiinţă, nici de neștiință, ci de ceva intermediar, situat între ştiinţă și neștiință?"

„Just."

„Însă acum s-a dovedit că ceea ce numim opinie se află între acestea două."

„Așa a apărut."

e „Ar mai rămîne de căutat acel domeniu — pare-se — care participă la ambele — și la ceea-ce-este şi la ceea-ce-nu-este, domeniu ce, pe drept, n-ar putea fi numit pur; dacă el s-ar ivi, l-am putea numi, cu îndreptățire, «opinabil», dînd astfel extremelor termenii extremi și mediilor termenii medii. Nu-i aşa?"

„Așa."

„Voi zice atunci: stînd lucrurile astfel, să-mi dea
479 a răspuns și să grăiască omul acela grozav, care nu cugetă frumosul-însuşi și nici vreun aspect al frumosului însuși — aspect ce rămîne veşnic la fel — însă care are în minte multe lucruri frumoase, omul care se dă în vînt după priveliști şi care nu admite ca cineva să afirme că frumosul e unul, dreptatea una și celelalte la fel! Vom zice noi: «Dintre toate aceste lucruri frumoase, om prea minunat, există oare vreunul care să nu poată apărea urît? Și dintre cele drepte, e oare vreunul care să nu poată apărea nedrept? Și dintre cele sfinte — lipsit de sfinţenie?»"

b „Nu — răspunse el. E necesar ca lucrurile frumoase să apară cumva și urîte şi la fel şi celelalte despre care întrebi."

„Dar ce spui despre numeroasele mărimi duble? Apar ele cumva în mai mică măsură jumătăți, decît apar duble?"

„Deloc."

„Dar se poate ca cele mari, mici, uşoare, grele, oricare altele le-am pomeni, să se numească mai curînd așa, decît în fel contrar?"

„Nu, căci fiecare lucru are parte de ambele contrarii."

„Așadar, fiecare lucru dintre cele multe, despre care cineva ar afirma că există, mai curînd este, sau nu este?"

„Povestea asta — zise — seamănă cu ghicitorile care se spun pe la ospețe, sau cu cea a copiilor despre eunuc și lovirea liliacului: «ghici, cum și unde el îl lovește!» Lucrurile acestea sînt ambivalente și nu e posibil să gîndești, cu constanță, nici că ele sînt, nici că nu sînt, nici ambele ipoteze laolaltă nu merg, dar nici nu poți renunța la ambele"[211]. c

„Poți atunci, — am spus eu — să ai de-a face cu astfel de lucruri ori ai vreun loc unde să le așezi mai bine decît în cel situat între existență și inexistență? Căci această poziție nu va apărea mai întunecată decît ceea-ce-nu-este, ca *nu cumva să fie* încă și mai puțin decît acesta, nici nu va apărea mai limpede decît ceea-ce-este, ca *să fie* cumva în mai mare măsură decît acesta din urmă." d

„Perfect adevărat."

„Am aflat așadar, pe cît se pare, faptul că reprezentările mulțimii în legătură cu frumosul și cu celelalte se învîrtesc undeva, în intervalul situat între ceea-ce-nu-este și desăvîrșita existență."

„Am aflat."

„Dar am convenit mai înainte că, dacă ar apărea așa ceva, ar trebui numit opinabil și nu cognoscibil — e vorba despre lucrul ce rătăcește în spațiul intermediar, asupra căruia se înstăpînește capacitatea intermediară."

„Am convenit."

„Vom afirma, deci, că cei ce privesc multe lucruri frumoase, dar nu văd frumosul însuși și nici nu sînt în stare să-l urmeze pe cel ce i-ar îndrepta către el, că, deopotrivă, cei care privesc mulțimea faptelor drepte, dar nu și dreptatea însăși și la fel cu toate, vom afirma, deci, că acești oameni opinează asupra tuturor lucrurilor, dar că nu *știu* nimic legat de obiectul opiniilor lor." e

„Neapărat!" — spuse el.

„Dar ce spui despre cei care privesc fiecare dintre acele entități care rămîn mereu la fel? Oare nu aceștia sînt cei care știu și nu opinează?"

„Și aceasta-i necesar !" — vorbi.

„Atunci vom spune că unii prețuiesc și iubesc ceea
480 a ce ține de cunoaștere, iar ceilalți — ceea ce ține de opinie? Nu ne amintim spusa noastră, cum că aceștia din urmă iubesc și privesc vocile și culorile frumoase, ca și celelalte asemenea, dar că nu admit frumosul însuși drept ceva care este?"

„Ba ne amintim."

„Te temi că am scăpa ceva din vedere, dacă i-am numi pe ei iubitori de opinie mai curînd decît iubitori de înțelepciune? Oare se vor supăra rău pe noi, dacă vom vorbi astfel?"

„Nu, dacă mi-ar da ascultare — spuse el. Căci nu-i îngăduit să te superi pe adevăr!"

„Iar cei ce îndrăgesc fiecare din ceea-ce-este trebuie numiți iubitori de înțelepciune și nu iubitori de opinie?"

„Absolut!"

484 a (Cartea a VI-a) C. „S-a vădit, Glaucon, — am spus — cumva destul de anevoie, și după o lungă discuție, cine sînt filosofii și cine nu"[212].

„Probabil — zise — că nu sînt lesne de văzut acestea în scurt timp."

„Așa se pare — am spus. Însă cred că deosebirea ar fi apărut mai ușor, dacă ar fi trebuit vorbit doar despre acest singur aspect și nu ar fi trebuit analizate o groază de alte probleme de către cel ce voiește a vedea prin ce se deosebește viața omului drept
b de cea a omului nedrept."

„Bun, și ce urmează acum?" — întrebă el.

„Ce altceva — am spus eu — decît consecința? Deoarece filosofii sînt în stare să perceapă ceea ce rămîne la fel, egal cu sine, iar cei ce nu pot așa ceva, ci își arată puterea minții doar în cazul lucrurilor multiple, sînt fără constanță și rătăcitori, care dintre aceste două categorii trebuie să conducă în cetate?"

„Cum am putea exprima aceasta, vorbind cu o bună măsură?"

„Aceia dintre ei — am zis eu — care ar apărea în stare să păzească legile și îndeletnicirile cetății,
c aceia trebuie puși paznici."

„Desigur."

„Pe de altă parte, următorul punct este clar: că un paznic, fie el orb, fie cu vederea bună, trebuie să păzească ceva."

„Cum să nu fie clar?"

„Oare ţi se pare că se deosebesc de orbi aceia care sînt cu adevărat lipsiţi de cunoaşterea fiecărui lucru-care-este? Aceşti oameni nu au nici un model luminos în suflet, ei fiind incapabili ca, precum pictorii, cînd şi-ar aţinti ochii către modelul întru totul adevărat şi s-ar duce într-acolo şi s-ar uita la el cît se poate de exact, să întocmească legiuirile de aici /din cetate/, d
ce privesc frumosul, dreptul şi binele, dacă ele trebuie întocmite, iar pe cele existente deja, păzîndu-le, să le păstreze."

„Nu, pe Zeus, — vorbi el — nu se deosebesc mult!"

„Pe aceştia deci îi vom pune paznici mai degrabă, sau pe cei ce cunosc fiecare lucru-care-este, dar care nici nu au mai puţină experienţă decît ceilalţi, nici nu le sînt mai prejos în nici o parte a vreunei virtuţi?"

„Ar fi şi absurd să alegi pe alţii, dacă, desigur, ei, în celelalte privinţe /cele practice/ n-ar avea vreun cusur. Căci superioritatea lor ar trebui să apară tocmai în acest aspect, care este cumva cel mai important."

„Să spunem, aşadar, în ce fel vor fi în stare 485 a
aceiaşi oameni să posede şi primele şi celelalte însuşiri?"

„Exact."

„Începînd această discuţie, spuneam că, mai întîi, trebuie cunoscută firea acestor oameni. Şi cred că dacă asupra acesteia vom cădea de acord îndeajuns, vom cădea de acord şi cu faptul că aceiaşi oameni sînt în stare să aibă acele calităţi şi că nu trebuie aşezaţi cîrmuitori ai cetăţii alţii decît aceştia."

„În ce fel?"

„Aceasta să rămînă acceptat în privinţa firilor filosofice, cum că ele iubesc statornic învăţătura, ce b
le-ar face vădită acea esenţă permanentă şi neschimbătoare prin naştere ori pieire..."

„Să rămînă acceptat!"

„... pe ea, în întregul ei, şi că ei nu lasă de o parte nimic, nici mare, nici mic, nici de preţ, nici de mai puţin preţ, după cum am arătat şi mai înainte cu cei ce iubesc gloria sau cu cei îndrăgostiţi."

„E drept ce spui."

„Cercetează, după aceasta, dacă peste această trăsătură, cei care urmează să fie în felul în care am spus, nu au în mod necesar, în firea lor, încă o tră-
c sătură."

„Care anume?"

„Fereala de minciună şi faptul că, de bunăvoie, nu acceptă minciuna niciodată, ci o urăsc, pe cîtă vreme adevărul îl iubesc."

„E probabil."

„Nu doar probabil, prietene, ci este obligatoriu ca cel ce se arată îndrăgostit, prin firea lucrurilor, de cineva, să iubească tot ceea ce este înrudit şi asemănător cu iubitul."

„Drept."

„Dar ai putea afla ceva mai înrudit cu înţelepciunea decît adevărul?"

„Cum oare?"

„Şi este cu putinţă ca aceeaşi fire să fie şi iubitoare
d de înţelepciune, dar şi iubitoare de minciună?"

„În nici un chip!"

„Deci cel cu adevărat iubitor de învăţătură trebuie, încă din copilărie, să tindă către adevăr."

„Da."

„Dar pe omul pe care dorinţele îl apleacă tare într-o direcţie, îl ştim purtat în alte direcţii de dorinţi mai slabe, precum se întîmplă cu un rîu abătut în altă direcţie /decît cea a cursului său obişnuit/."

„Ei bine?"

„Omul, căruia dorinţele i-au curs în direcţia ştiinţei şi a tot ce-i este asemenea, ar dori să aibă de-a face cu plăcerea legată de sufletul însuşi, în sine, părăsind plăcerile trupului, dacă ar fi un filosof autentic şi
e nu închipuit."

„Întru totul necesar."

„Un astfel de om este cumpătat şi în nici un chip avar. Căci se cuvine altuia mai degrabă decît aces-

tuia să se preocupe de acele lucruri, pentru care oamenii, cu multă cheltuială, se preocupă."

„Așa este."

„Dar ai în vedere și aspectul următor, cînd vei judeca firea filosofică și pe cea nefilosofică?" 486 a

„Pe care anume?"

„Nu cumva ca ea, fără să-ți dai seama, să aibă parte de meschinărie! Căci îngustimea sufletului și a minții este cu totul potrivnică celui ce va năzui mereu spre întregul omenesc și divin."

„Cu totul adevărat."

„Dar acea inteligență largă, cuprinzătoare, care contemplă orice timp și orice existență, poate oare să creadă că viața omului este ceva important?"

„Cu neputință."

„Atunci va socoti un astfel de om moartea ceva b
cumplit?"

„Deloc."

„O natură temătoare și meschină nu ar putea, pare-se, avea parte de adevărata filosofie."

„Nu mi se pare."

„Dar oare omul măsurat, lipsit de avariție, de meschinărie și de lăudăroșenie ar putea fi nesociabil sau nedrept?"

„Nu se poate."

„Dar, cercetînd sufletul filosofic și cel nefilosofic, observă-l din tinerețe, dacă este drept și blînd, ori nesociabil și sălbatic."

„Desigur, este drept și blînd!"

„Și nici următorul punct nu-l vei uita." c

„Care anume?"

„Dacă /sufletul filosofic/ învață ușor sau greu. Ori te aștepți ca cineva să iubească mult ceva, pe care cu chiu și vai l-ar face, reușind anevoie și obținînd puțin?"

„Nu s-ar putea."

„Iar dacă el n-ar putea reține nimic, fiindu-i cugetul plin de uitare, ar fi oare cu putință să nu fie gol de știință?"

„Cum altfel ar fi?"

„Nu crezi că unul care trudește zadarnic, ajunge

pînă la urmă, în chip necesar, să se urască şi pe sine şi să urască şi o atare ispravă?"

„Cum de nu!"

d „Nu vom aşeza printre sufletele apte pentru filosofie pe cineva care uită uşor, ci vom căuta ca el să aibă bună ţinere de minte."

„Aşa e."

„Pe de altă parte, nu am putea zice că ceea ce ţine de o natură lipsită de har muzical şi diformă tinde către altceva decît către lipsa de măsură."

„Bun, şi?"

„Crezi că adevărul este înrudit cu lipsa de măsură sau cu buna măsură?"

„Cu buna măsură"[213].

„În plus, deci, să căutăm o inteligenţă unde apar, în chip firesc, măsura şi graţia, inteligenţă pe care propria sa fire să o facă în stare a sui lesne către ideea fiecărei realităţi-care-este."

„Cum să nu!"

e „Ei bine, nu ţi se pare că am parcurs calităţi necesare ce decurg reciproc — anume ce e necesar sufletului care urmează să se împărtăşească, în chip adecvat şi desăvîrşit, din ceea-ce este?"

487 a „Tot ce este mai necesar!"

„Este cu putinţă, atunci, să aduci vreo dojană unei atari îndeletniciri, pe care nimeni n-ar putea-o îndestulător practica, fără să fie, prin firea sa, cu bună ţinere de minte, fără să înveţe uşor şi să aibă o inteligenţă largă şi plină de har, prieten fiind şi înrudit cu adevărul, cu dreptatea, cu vitejia şi cu cumpătarea?"

„Nici Dojana în persoană — vorbi el — n-ar mai avea nimic de spus!"

„Dar nu ai încredinţa cetatea tocmai unor astfel de oameni, după ce ei au fost desăvîrşiţi prin educaţie şi vîrstă?"

4

b A. Dar atunci interveni Adeimantos:

„Nimeni n-ar putea, Socrate, să obiecteze ceva acestor spuse. Numai că cei ce îţi ascultă de fiecare

dată ideile afirmate de tine acum, pățesc ceva, cam
în felul următor: ei cred că datorită nepriceperii de
a întreba și a răspunde, ajung să fie, puțin cîte puțin,
abătuți de logica discursului, la fiecare întrebare. Or,
adăugîndu-se aceste «puținuri», ele fac să apară la
sfîrșitul conversației o mare eroare și o contradicție
față de premisele avute în vedere la început. După
cum, la jocul cu jetoane, cei nepricepuți sînt, la sfîr-
șit, blocați de către cei iscusiți și nu mai au ce să mute,
astfel, și ascultătorii tăi, la sfîrșit, se cred blocați c
și nu mai au ce să spună, în jocul cestălalt, nu cu
piese, ci cu vorbe. Dar adevărul — cred ei — nu e
deloc mai limpede în acest fel. Vorbesc, avînd în
vedere situația de față: căci cineva ar putea spune
acum că nu poate, în vorbe, să se împotrivească
fiecărei întrebări, dar că, în fapt, el vede că, din
cîți se îndreaptă către filosofie, nu doar în vederea
educației în anii tinereții, pentru a se îndepărta apoi d
de ea, ci ocupîndu-se de ea un timp mai îndelungat,
unii — cei mai numeroși — ajung ciudați de-a bine-
lea, ca să nu zicem, cu totul detestabili[214]. Iar cei ce
par de ispravă, totuși, din pricina îndeletnicirii pe
care tu o lauzi, omul nostru îi vede devenind nefolo-
sitori pentru cetăți."

Auzind eu acestea, am spus:

„Tu crezi că cei ce vorbesc astfel nu grăiesc adevă-
rul?"

„Nu știu — spuse el — dar aș asculta cu plăcere
părerea ta."

„Ascult-o, rogu-te, atunci și află că ei — cred eu
— spun adevărul!"

„Atunci — zise el — cum se poate pretinde că e
cetățile nu vor scăpa de rele, înainte ca în ele să
domnească filosofii, despre care sîntem de acord că
le sînt nefolositori?"

„Pui o întrebare care cere un răspuns printr-o
imagine."

„Tu unul nu prea obișnuiești, pe cît cred, să vor-
bești în imagini!"[215].

„Ei bine, — am spus — mă iei peste picior după
ce m-ai vîrît într-o chestiune atît de dificil demonstra-
bilă? Ascultă așadar parabola, ca să vezi încă și mai 488 a

bine cum se lipesc de mine imaginile! Atît de amarnic este ceea ce îndură oamenii cei mai vrednici în cetăți, încît nu mai există vreun caz unic asemănător. De aceea, trebuie alcătuită o imagine din multe alte cazuri, trebuie vorbit spre a le justifica, după cum fac pictorii cînd reprezintă ceva, combinînd traghelafi și alte dihănii asemănătoare. Închipuie-ți întîmplarea următoare, apărută fie în cazul multor nave, fie într-al uneia singure: există un proprietar care îi depășește pe toți cei din navă prin mărime și forță,
b dar care e puțin surd, nu vede prea bine și nu e stăpîn pe știința navigației. Marinarii se sfădesc între ei în legătură cu cîrmuirea, fiecare socotind că el trebuie să cîrmuiască, fără însă să fi învățat vreodată meseria /de cîrmaci/, fără să-l poată numi pe învățătorul său, ori răstimpul cînd a învățat-o[216]. În plus, ei afirmă că arta cîrmuirii nici nu se învață, iar pe cel ce susține contrariul, sînt gata să-l taie în bucăți. Ei îl înconjoară mereu pe proprietar, stăruind și făcînd
c orice, pentru ca el să le încredințeze cîrma; iar cînd s-ar întîmpla că nu ei, ci alții să-l înduplece, ori îi ucid pe aceștia, ori îi zvîrle de pe navă. Pe vrednicul proprietar îl opresc cu mătrăgună sau cu băutură multă sau cu altceva să conducă nava și, slujindu-se de oamenii pe care îi au, bînd și ospătîndu-se, navighează așa cum e de crezut că astfel de oameni pot naviga. Pe deasupra, îl laudă pe cel iscusit în a-i ajuta să conducă fie prin convingerea, fie prin silirea proprietarului, numindu-l navigator, cîrmaci și știu-
d tor al artei navigației. Iar pe cel ce nu-i astfel, îl ocărăsc ca pe unul nefolositor și nici nu vor să dea ascultare adevăratului cîrmaci, nici nu vor să înțeleagă că lui îi este necesar să se preocupe de an, anotimp, cer, stele, vînturi și tot ceea ce este trebuincios meseriei, dacă, într-adevăr, urmează ca nava să aibă o cîrmuire. Și mai socotesc că, pentru ca cineva să cîrmuiască, nu este cu putință ca el să posede, deopotrivă, știința și zelul studios al /adevăratului cîrmaci/, laolaltă cu experiența practică a navigației[217],
e indiferent dacă unii oameni ar voi, sau nu, să le posede /laolaltă/. Cînd așa ceva se întîmplă, nu crezi că adevăratul cîrmaci este numit «cu capul în nori»,

«limbut» și «inutil»[218] de către cei ce navighează în navele astfel rînduite?" 489 a
„Și încă cum!" — vorbi Adeimantos.
„Nu cred — am spus eu — că tu ai nevoie să vezi imaginea deslușită fiind, arătîndu-se că ea seamănă la aspect cu cetățile, în ceea ce îi privește pe adevărații filosofi, ci cred că înțelegi ce spun."
„Pe deplin" — zise.
„Mai întîi, învață-l înțelesul imaginii pe cel ce se miră că filosofii nu au parte de cinste prin cetăți și încearcă să-l încredințezi că ar fi cu mult mai de mirare dacă ei ar avea parte de cinstire." b
„Îl voi învăța."
„Și arată-i adevărul spuselor tale, anume că cei mai de ispravă în filosofie sînt inutili mulțimii. Dar cere-i să învinovățească pentru inutilitatea lor pe cei ce nu-i folosesc, și nu pe ei, oamenii de ispravă. Căci nu este firesc ca un cîrmaci să ceară marinarilor să se lase conduși de el, nici ca înțelepții să meargă pe la porțile bogaților; cel ce pretindea aceasta se înșela, făcînd pe subtilul[219]. Adevărul este că, indiferent dacă ești bogat sau sărac, cînd suferi, alergi tu pe la porțile medicilor, iar oricine are nevoie să fie condus, c aleargă el însuși pe la porțile celui ce poate să-l conducă. Deci nu conducătorul cere de la cei conduși să se lase conduși, în situația în care, într-adevăr, aceasta le aduce folos. Nu vei greși, asemuindu-i pe oamenii noștri politici cu marinarii despre care tocmai am vorbit, iar pe cei socotiți de către aceștia inutili și cu capul în nori — cu cîrmuitorii adevărați."
„Perfect" — zise.
„Nu este ușor din aceste pricini și în atari situații, ca cea mai bună îndeletnicire să capete un nume frumos din partea celor ce se îndeletnicesc cu lucruri contrare. Iar calomnia, cu mult cea mai mare și mai puternică, vine asupra filosofiei din pricina d celor ce pretind că se ocupă cu ceva asemănător /cu filosofia/. Despre aceștia — zici tu — acuzatorul filosofiei afirmă că cei mai mulți dintre cei care se îndreaptă către ea sînt cu totul detestabili, pe cîtă vreme cei mai vrednici — inutili. Iar eu am fost de acord că tu ai dreptate. Așa e?"

„Da.”

„Deci am văzut pricina inutilităţii celor vrednici ?”

„Am văzut-o.”

„Vrei, ca după aceasta, să vedem şi necesitatea ca cei mai mulţi să aibă un caracter detestabil şi să încercăm să arătăm că nici aici vina nu
e este a filosofiei ?”

„De acord.”

„Să fim cu luare-aminte și să vorbim amintindu-ne sub ce fel de principii e necesar să crească cel care va fi, prin firea sa, un om de ispravă. Dacă ţii minte, îl conducea pe el, mai întîi adevărul, pe
490 a care el trebuie, cu totul și pretutindeni, să-l urmeze, ori, altminterea, ca un lăudăros ce ar fi fost, necuvenindu-i-se să aibă parte de filosofia adevărată.”

„Aşa se afirma.”

„Dar nu este acest fapt cu totul straniu în lumina opiniilor obișnuite despre filosof ?”

„Ba da.”

„Nu-l vom apăra oare cum trebuie, zicînd că el, cel cu adevărat iubitor de învățătură, ar fi menit din fire a-și croi un drum către ceea-ce-este şi că el
b nu poate rămîne acolo unde lucrurile apar, din perspectiva opiniei, multiple, fiecare în parte ? Ci am zice că el ar merge înainte și nici n-ar slăbi și nici n-ar conteni cu iubirea sa, înainte de a atinge natura fiecărui lucru-care-este, în felul în care se cuvine sufletului să se atingă de aşa ceva, — se cuvine celui înrudit — natură de care apropiindu-se şi unindu-se, în fapt, cu ceea-ce-este, zămislind spirit și adevăr, ar cunoaște, ar trăi cu adevărat, ar fi hrănit și astfel ar înceta să mai sufere durerile facerii, dar mai înainte — nu”[220].

„Îl vom apăra aşa cît se poate de bine !”

„Dar soarta unui astfel de om va fi ca el să iubească minciuna, ori ca dimpotrivă, s-o urască ?”

c „S-o urască” — spuse.

„Dar cînd adevărul este în frunte, nu l-ar putea urma, cred, corul relelor...”

„Cum ar putea ?”

„...ci caracterul sănătos și drept, în urma căruia spunem că soseşte cumpătarea.”

„Just" — zise.

„De ce trebuie să ne silim iarăși a lua de la început corul /calităților/ ce însoțesc natura filosofică? Căci îți amintești că unor astfel de oameni le este menită vitejia, lărgimea de spirit, ușurința de a învăța, buna memorie. Tu bagă de seamă că oricine va fi nevoit să cadă de acord cu spusele noastre; d
lăsînd de-o parte însă teoriile și privind către aceia despre care este vorba, /potrivnicul/ nostru ar spune că unii dintre /filosofi/ se arată a fi inutili, alții, mulți, plini de toate cusururile. Iar cercetînd motivul calomniei, am ajuns în acest punct, întrebîndu-ne de ce anume cei mai mulți au cusururi. Din această pricină am reluat discuția despre firea filosofilor și am analizat-o în temeiul unei necesități."

„Așa-i." e

„Trebuie privită corupția naturii filosofice, felul în care la mulți ea piere și cum doar un mic număr, cei pe care oamenii nu-i socot detestabili, ci doar inutili, scapă corupției. Apoi trebuie examinate firile care imită firea filosofică. Sînt firi 491 a
ce-și propun să se ocupe cu ce se ocupă ea, dar ele ajung la o îndeletnicire ce le depășește prin vrednicie și mărime. Adesea, așadar, greșind, ele atîrnă de filosofie, pretutindeni și în ochii tuturor, proasta reputație despre care vorbești."

„Despre ce fel de corupție pomenești?"

„Dacă voi fi în stare — am zis — voi încerca să explic: cred că oricine va fi de acord cu noi asupra următorului punct: anume că o astfel de natură, care să fie înzestrată cu tot ce i-am cerut acum, dacă urmează să devină în chip desăvîrșit filosofică, va apărea rar și la puțini oameni. Nu crezi?" b

„Absolut."

„Așa puțini cum sînt aceștia, observă însă ce multe și mari sînt pierzaniile!"

„Care anume sînt ele?"

„Cel mai uimitor dintre toate este că fiecare dintre acele însușiri ale sufletului pe care le-am lăudat, nimicesc sufletul ce le posedă și îl smulg de la exercițiul filosofiei. Vorbesc despre vitejie, cumpătare și toate virtuțile înfățișate."

„Uimitor fapt !"

c „Şi pe deasupra, toate zisele «bunuri», toate nimicesc şi îndepărtează — frumuseţea, bogăţia, forţa trupească, rude suspuse în cetate şi tot ce este asemenea[221]. Înţelegi la ce fel de «bunuri» mă refer !"

„Înţeleg — zise. Cu plăcere, însă, aş voi să aflu mai precis ceea ce ai în vedere."

„Priveşte atunci această categorie de «bunuri» în întregul ei, aşa cum trebuie şi îţi vor fi limpezi şi deloc stranii spusele mele în legătură cu aceste calităţi."

„Cum vrei să fac ?"

d „Ştim, în legătură cu orice sămînţă, ori vlăstar, aparţinînd, fie plantelor, fie animalelor, că cea care nu are parte de hrana corespunzătoare, ori de anotimpul sau locul potrivit, cu cît este mai puternică, cu atît va duce lipsă mai mult de însuşirile cuvenite. Căci răul este mai degrabă opus binelui decît non-binelui."

„Cum să nu !"

„Este deci logic ca natura cea mai bună, hrănită însă alterat, să se altereze mai rău decît natura mai bicisnică"[222].

„Este."

e „Nu vom vorbi la fel, Adeimantos, şi despre sufletele cele mai dăruite de fire, cum că, dacă ele au parte de o creştere proastă, ajung deosebit de rele ? Sau crezi că marile răutăţi şi fărădelegea cea mai curată iau naştere la o natură bicisnică şi nu la una robustă, dar coruptă prin educaţie ? Căci o fire slabă nu va putea fi pricină de nimic măreţ, fie în bine, fie în rău."

„Aşa este."

492 a „E obligatoriu ca firea pe care am atribuit-o filosofului, dacă ar întîlni învăţătura cuvenită, să se ridice pînă la întreaga virtute, dar dacă ea nu ar fi semănată şi sădită în învăţătura aceasta, va sfîrşi exact la extrema cealaltă, dacă nu s-ar întîmpla ca cineva să-i sară într-ajutor. Ori crezi şi tu, precum mulţimea că merită să fie luată în serios opinia ce pretinde că unii tineri sînt corupţi de către sofişti şi că sofiştii, simpli particulari, sînt

corupătorii ? Nu observi că exact cei care spun acestea sînt cei mai mari sofişti, ei fiind cei care şi îi modelează pe tineri, ca şi pe bătrîni, pe bărbaţi, ca şi pe femei, în felul în care vor ei ca aceia să fie." b

„Cînd fac ei aşa ceva ?" — întrebă el.

„Atunci cînd, aşezîndu-se laolaltă, mulţi la număr, în adunările populare, ori la tribunale, în teatre, în campanii militare, sau în altă adunare obştească, oamenii critică, cu zarvă mare, unele din cele spuse, ori le laudă, dar ambele — atît lauda, cît şi critica — le fac în chip exagerat. Ei strigă şi aplaudă ; iar, odată cu ei, stîncile şi locul în care se află, răsună şi fac ca larma ocării şi a laudei să se audă de două c ori mai puternic. Într-un atare loc, care tînăr crezi că, vorba aceea, *îşi va ţine cumpătul*? Ori, ce fel de educaţie primită acasă îi va ţine piept ? Căci, după ce această educaţie este inundată de potopul criticilor şi al laudelor, crezi oare că el nu o va înlătura, ajungînd ea purtată pe unde ar trage-o curentul, crezi oare că el nu va afirma că sînt frumoase şi urîte ceea ce şi mulţimea socoteşte frumos şi urît, că nu va face ceea ce şi aceea va face şi nu va fi el pe potriva lor ?"[223].

„E cu totul necesar, Socrate, să se întîmple aşa ceva !" d

„Şi încă nu am spus care este cea mai însemnată cauză /a corupţiei/ !"

„Care ?"

„Aceea pe care aceşti educatori o adaugă cu fapta, atunci cînd nu pot să convingă cu vorba : sau nu ştii că îl pedepsesc pe cel ce nu e convins şi nu ascultă, deposedîndu-l de drepturile cetăţeneşti[224], de avere sau chiar ucigîndu-l ?"

„Şi încă cum !"

„Care alt sofist, ori ce fel de discursuri întocmite de către simpli particulari şi potrivnice ideilor mulţimii ar putea învinge ?"

„Cred că nici unele." e

„Nu doar că nu pot învinge — am spus eu — dar e şi o neghiobie să o încerci ! Căci nu a existat, nu există şi nu poate exista un caracter educat întru virtute şi care să ocolească educaţia mulţimii — un

caracter omenesc, prietene, căci pe unul divin, vorba proverbului, îl excludem din spusa noastră. Fiindcă, trebuie bine știut că orice caracter care s-ar mîntui
493 a și ar deveni, într-o astfel de cetate în felul cuvenit, a fost mîntuit de către pronia cerească."

„Nici eu — spuse el — nu văd lucrurile într-altfel".

„Pe deasupra — am spus eu — mai ai în vedere și următorul aspect."

„Care anume?"

„Fiecare dintre acei particulari care lua simbrie și pe care mulțimea îi numește „sofiști" și îi socotește concurenți, nu-i învață pe tineri altceva decît exact opiniile mulțimii, pe care aceasta le are atunci cînd se strînge laolaltă, iar ei, sofiștii, numesc această educație «înțelepciune». La fel se întîmplă cu ci-
b neva care ar studia pornirile și poftele unei creaturi ajunsă mare și tare: anume, cum trebuie s-o întîmpini și cum să te atingi de ea cînd este mai furioasă și cum, cînd este mai blîndă, ca și de unde izvorăște mînia ei. Iarăși, dacă ar învăța la ce anume corespund, de obicei, sunetele pe care le emite, ca și sunetele emise de un altul pe care, auzindu-le, ea se îmblînzește sau se mînie. Învățînd deci toate acestea prin contact și cheltuială de timp, omul ar numi cunoașterea sa «înțelepciune», și compunînd-o ca pe o «artă», s-ar apuca s-o predea, fără să cunoască,
c în fapt, ce este frumos sau urît din aceste păreri și dorințe, ori bun sau rău, drept sau nedrept, ci pe toate acestea le-ar numi luîndu-se după părerile dihaniei celei mari: pe acelea care o bucură, le-ar numi «bune», celor care o supără, le-ar zice «rele» neavînd nici o altă idee despre ele. El ar numi necesarul «drept» și «frumos», fără să fi văzut sau să poată arăta altuia, întrucît, în fapt, se deosebesc între ele natura necesarului și cea a binelui. Pe Zeus, nu ți s-ar părea oare un astfel de om a fi un ciudat educator?"[225].

„Ba da."

„Dar ți se pare că se deosebește cumva de acest
d om cel care socotește «înțelepciune» cunoașterea pornirilor și plăcerilor celor mulți și feluriți, cînd sînt adunați laolaltă, fie că este vorba despre pictură, muzi-

că ori politică? Ei bine, dacă cineva ar avea de-a face cu mulţimea, arătîndu-i fie un poem sau altă lucrare, fie vreun serviciu adus cetăţii, subjugîndu-se pe sine cetăţii, e mai mult decît necesar atunci, e o «necesitate diomedică»[226] ca el să facă ceea ce ei laudă. Dar n-ai auzit pe cîte unul declarînd, în chip ridicol, că /lucrurile pe care mulţimea le laudă/ sînt, chiar în realitate, frumoase şi bune?"

,,Sper că, măcar în viitor, nu voi mai auzi aşa e
ceva!" — zise el.

,,Gîndindu-te la toate acestea, aminteşte-ţi de următorul lucru: este cu putinţă ca mulţimea să îndure sau să accepte existenţa frumosului însuşi şi nu a mulţimii lucrurilor frumoase, ori a individualităţii ce există în sine, şi nu doar a unei mul-
tiplicităţi de indivizi?" 494 a

,,Foarte greu" — răspunse el.

,,Este deci imposibil ca mulţimea să aibă spirit filosofic."

,,Imposibil."

,,Şi iarăşi, este necesar ca cei care filosofează să fie ocărîţi de către ea..."

,,Necesar."

,,...cît şi de către acele persoane care, întovărăşite fiind cu mulţimea, doresc să-i facă acesteia pe plac."

,,Limpede."

,,Din aceste pricini, ce scăpare întrezăreşti pentru
firea filosofică, pentru ca, stăruind în această îndelet-
nicire, să se îndrepte către desăvîrşire? Porneşte
de la cele discutate mai înainte: ne-am învoit că
uşurinţa de a învăţa, memoria, vitejia, lărgimea b
de spirit ţin de această fire."

,,Da."

,,Dar nu va fi un astfel de om, încă din copilărie, primul dintre toţi, cu atît mai mult dacă şi trupul său s-ar asemăna cu sufletul?"

,,De ce n-ar fi?" — zise.

,,Cred că rudele şi cetăţenii se vor gîndi să-l folosească, îndată ce va ajunge mai vîrstnic, pentru propriile lor interese."

,,Cum de nu!"

c „Vor fi toţi la picioarele lui, rugîndu-l şi cinstindu-l, acaparîndu-l şi linguşindu-i din timp viitoarea sa putere."

„Aşa se întîmplă de obicei."

„Ce crezi că va face un astfel de tînăr printre atari oameni, mai ales dacă s-ar întîmpla să trăiască într-o cetate mare, dacă aici el ar fi bogat şi nobil, în plus, frumos la chip și impunător la stat? Oare nu se va umple el de o speranță necuprinsă, socotind că va fi în stare să-i conducă şi pe greci și pe barbari, iar pentru aceasta se va aşeza pe sine
d sus de tot, plin de pretenţii şi de gînduri deşarte şi fără de minte?"[227].

„Ba da."

„Dar dacă cineva, întîmpinîndu-l în linişte pe tînărul ce se poartă astfel, i-ar spune adevărul, anume că e lipsit de minte, deşi ar avea nevoie de ea şi că /ceea ce doreşte/ nu poate fi dobîndit de către cel ce nu e înrobit dobîndirii ei, oare crezi că ar fi înclinat să dea ascultare /acelui om/, trăind el printre atîtea rele?"

„Greu ar fi!" — spuse el.

„Dar dacă — am spus eu — din pricina firii
e sale bune şi a înrudirii /acestei firi/ cu vorbele auzite, tînărul ar înţelege, s-ar pleca şi s-ar trage spre filosofie, ce socotești că vor face aceia care cred că se prăpădeşte folosul tînărului şi legătura sa cu ei? Nu vor face şi vor spune orice în jurul lui, doar nu va asculta tînărul şi doar nu va putea celălalt să-l convingă, /oprit/ prin uneltiri fie private, fie publice, cît şi tîrît pe la judecăţi?"

495 a „E cu totul necesar."

„E cu putinţă ca acest tînăr să devină filosof?"

„Nu prea."

„Vezi deci că nu-i rău ce-am spus că însăşi părţile naturii filosofice, odată ce ar fi prost hrănite, devin cauzele părăsirii îndeletnicirii de filosof. La aceste cauze se adaugă şi zisele «bunuri» — bogăția şi toate resursele de acelaşi fel."

„Nu am vorbit rău, ci corect."

„Acesta este, minunat om, felul cum piere și
b este coruptă cea mai bună fire, cum ziceam, atît

de rar întîlnită, felul cum ea este pierdută pentru cea mai bună îndeletnicire! Din rîndul unor astfel de oameni ies şi cei ce fac cetăţilor şi particularilor cele mai mari rele, dar şi binele cînd se întîmplă să fie purtaţi de ape de partea filosofiei. O natură bicisnică, însă nu va face niciodată ceva măreţ, nici pentru o persoană particulară, nici pentru o cetate."

„Foarte adevărat" — spuse el.

„Aceşti tineri, cărora mai mult decît oricare altora le revine să se îndeletnicească cu filosofia, dar care o părăsesc în acest fel, lăsînd-o pustie şi nedesăvîrşită, trăiesc o viaţă necuvenită lor şi neadevărată. Alţii însă, oameni nevrednici, o primesc ca pe o orfană lipsită de rude, o fac de ruşine şi atrag asupră-i dojenile despre care şi tu spui că sînt rostite de către cei care o dojenesc, cum că, dintre cei ce au de-a face cu ea, unii nu sînt în stare de nimic, alţii, cei mai mulţi, de multe rele." c

„Acestea se zic, într-adevăr."

„E şi firesc să se zică — am spus eu. Căci alţi oameni mărunţi văzînd locul acesta ajuns gol, dar plin de nume frumoase şi de aparenţe fermecătoare, după cum puşcăriaşii dau fuga la temple, tot aşa şi aceştia, bucuroşi, pleacă de la practica unor arte spre filosofie — e vorba despre cei mai dibaci în mica lor meserie. Căci chiar aşa /rău/ stînd filosofia, ea lasă în urmă-i, faţă de celelalte arte, o consideraţie mai însemnată. Spre aceasta tind cei mai mulţi, neisprăviţi la fire, iar, după cum din cauza ocupaţiilor şi a meseriilor lor au trupurile deformate, tot aşa sufletele lor sînt frînte şi înmuiate datorită îndeletnicirii lor ordinare[228]. Nu e necesar?" d e

„Ba da."

„Ţi se pare că se deosebesc aceşti oameni, la înfăţişare, de un fierar pleşuv şi scund, care a dobîndit mulţi bani, de curînd dezlegat din lanţuri, îmbăiat şi îmbrăcat cu un veşmînt nou, gătit ca un mire şi urmînd să ia de nevastă pe fiica stăpînului din pricina sărăciei şi singurătăţii acesteia?"

„Nu prea se deosebesc." 496 a

„Ce fel de odrasle e de crezut că vor zămisli aceştia? Nu bastarzi şi de proastă condiţie?"

„E necesar."

„Or, ce fel de gînduri şi păreri să spunem că vor zămisli oamenii nevrednici de o educaţie liberă, atunci cînd, apropiindu-se de filosofie se vor însoţi cu ea, necinstind-o? Oare nu dibăcii verbale nevrednice de a fi ascultate şi nimic autentic sau care să aparţină unei cugetări adevărate?"

„Ba chiar aşa" — zise.

„Tare puţini mai rămîn — am spus eu — Adei-
b mantos, cei care au de-a face cu filosofia aşa cum se cuvine! E vorba, fie despre un caracter nobil şi bine educat, păstrat cumva datorită exilului, lipsind factorii corupători, ce persevereză întru filosofie potrivit cu firea /sa/, fie se mai întîmplă ca, într-o cetate mică să crească vreun suflet ce dispreţuieşte afacerile cetăţii şi nu le ia în seamă. Cîţiva ar putea sosi şi de la altă îndeletnicire, pe care într-adevăr ar dispreţui-o şi, fiind înzestraţi de natură, s-ar putea îndrepta către filosofie. Ar putea exista drept stavilă şi frîul prietenului nostru, Theages. Căci totul era pregătit pentru Theages[229] ca să-l abată
c de la filosofie, numai că proasta sănătate a trupului său îl împiedică de la afacerile obşteşti. Cazul meu nu e de pomenit — anume, semnul daimonic! Căci cred că nimănui, mai înainte, nu i s-a ivit aşa ceva. Dintre aceştia puţini, cei care ajung şi care gustă ce lucru plăcut şi încîntător au dobîndit, care văd bine sminteala mulţimii şi că nimeni, ca să spunem aşa, nu face ceva sănătos în cetate, care văd că nu au vreun aliat, cu care, mergînd, să apere dreptatea,
d s-ar putea mîntui; băgînd ei de seamă că filosoful e ca un om căzut printre fiare, care nu vrea să fie părtaş la rău, dar nici nu este în stare, singur, să se împotrivească tuturor sălbăticiunilor şi că, pierind el înainte de a putea da sprijin cetăţii sau prietenilor, ar fi nefolositor sieşi, cît şi celorlalţi; ei bine, înţelegînd ei toate acestea, păstrează tăcerea şi îşi văd de ale lor, precum un om care, în timp de furtună, se adăposteşte sub un zid micuţ. Iar văzîndu-i pe ceilalţi mustind de fărădelegi, filosoful se bucură dacă ar

putea trăi cumva viața de aici în curăție, fără nedreptate și fapte nelegiuite și dacă, blînd și bine- e
voitor, va pleca de pe acest meleag însoțit de o preafrumoasă nădejde."

,,N-ar pleca de aici — vorbi el — săvîrșind fapte 497 a
dintre cele mai neînsemnate!"

,,Dar nici dintre cele mai însemnate, afară doar dacă n-ar întîlni orînduirea de stat potrivită. Căci în aceasta, și el va crește mai mult, dar și va aduce salvarea obștii laolaltă cu cea a afacerilor private. Însă cred că am analizat îndestulător motivul pentru care filosofia este calomniată și faptul că aceasta nu se face pe drept — afară doar dacă nu cumva mai ai și tu altceva de zis."

B. ,,Nu mai am nimic de zis despre acest subiect b
— vorbi el. Dar care formă de stat, dintre cele existente acum, i se potrivește?"

,,Nici una — am răspuns eu. De aceea mă și plîng, că nici o formă de stat dintre cele existente acum nu e demnă de natura filosofului. Iată de ce, ea se frînge și se alterează. După cum o sămînță străină, semănată însă în alt pămînt, degenerează de obicei și, înfrîntă fiind, ia calitățile băștinașe, tot astfel și neamul acesta nu-și stăpînește acum propria-i virtute, ci decade, luînd deprinderi străine. Dar dacă el va avea parte de orînduirea politică
cea mai bună, dat fiind că și el este cel mai bun, atunci c
se va vădi că, în realitate, el era divin, iar celelalte neamuri și îndeletniciri erau doar omenești. Este deci limpede că după aceasta vei întreba care este această orînduire."

,,N-ai ghicit! — zise el — ci voi întreba dacă /orînduirea despre care vorbești/ este aceea pe care, clădind cetatea, am analizat-o, sau o alta."

,,În toate privințele — am zis eu — aceasta este. Numai că și mai înainte s-a spus că ar trebui în cetate, să existe veșnic ceva care să posede o idee neschimbătoare despre stat, aceea pe care tu și
legiuitorul ai avut-o, cînd ai orînduit legile". d

,,S-a spus."

„Nu însă îndestulător a fost limpezită chestiunea,
din teamă în fața problemelor de care voi v-ați preo-
cupat, dovedind lungimea și greutatea demonstrației.
Mai ales că nici ce a mai rămas nu e deloc cel mai
lesnicios punct de demonstrat!"

„Care anume?"

„În ce fel o cetate, punînd în joc filosofia, nu
va pieri. Căci toate marile întreprinderi sînt alune-
coase, iar vorba proverbului, cele frumoase sînt
grele."

e „Totuși — zise el — fie ca demonstrația să aibă
un sfîrșit, prin lămurirea și a acestui punct!"

„Dacă ne va împiedica ceva — am spus eu — nu
este reaua voință, ci neputința. Tu, însă, care ești
de față, vei cunoaște zelul meu. Uită-te și acum,
cît de zelos și de temerar am de gînd să spun că
o cetate trebuie să intre în contact cu această îndelet-
nicire într-un fel opus celui practicat acum."

„Cum anume?"

„Acum — am zis eu — cei care au contact cu
493 a ea, tinerei fiind, de abia ieșiți din copilărie, după
ce s-au apropiat, în răgazul dintre grijile casei și
afaceri, de partea ei cea mai dificilă, o abandonează
socotindu-se a fi cei mai filosofi dintre filosofi.
— Cînd spun «partea cea mai dificilă» mă gîndesc
la dialectică. — Mai departe, chiar dacă doresc
să-i asculte pe alții practicînd-o, lăsîndu-se invitați,
se cred cu aceasta grozavi, socotind că filosofia tre-
buie practicată ca o ocupație secundară. Către bă-
trînețe, în afară de cîțiva, puțini, ei «se sting» pentru
b filosofie, mai deplin decît soarele lui Heraclit[230],
deoarece ei nu se aprind iarăși!"

„Și cum ar trebui să stea lucrurile?"

„Exact de-a-ndoaselea: tinerii și adolescenții să
aibă parte de o educație și de o filosofie potrivită
pentru tineri, să aibă multă grijă și de trupuri,
în timpul cînd ei cresc și devin bărbați, dobîndind
astfel, în folosul filosofiei, un slujitor. Înaintînd
în vîrstă, atunci cînd sufletul începe să se desăvîr-
șească, ei să acorde mai multă atenție exercițiilor
filosofice. Dar atunci cînd forța trupească ar conteni,
c părăsind activitatea politică și îndatoririle ostășești,

atunci ei să pască, lăsați în voia lor, și să nu facă nimic decît această «ocupație secundară», urmînd să trăiască fericiți și să obțină dincolo, după ce au murit, o soartă cuvenită vieții pe care vor fi trăit-o"[231].

„Cu adevărat plin de zel îmi pare că vorbești, Socrate — grăi el. Cred totuși că majoritatea ascultătorilor vor fi încă și mai zeloși în a ți se împotrivi și deloc nu-ți vor da ascultare, începînd cu Thrasymachos."

„Nu ne vorbi de rău, pe mine și pe Thrasymachos, de-abia ajunși prieteni, deși nici înainte nu am fost d
dușmani! Dar nu vom lăsa de o parte nici o încercare, pînă ce, sau îl vom convinge și pe el și pe ceilalți, sau vom face ceva util pentru viața cea nouă, cînd născîndu-se din nou, vor întîlni aceleași probleme"[232].

„Scurt răstimp, cel la care te referi!"

„E, într-adevăr, un nimic față de întreaga veșnicie! Însă nu e nici o mirare că mulțimea nu crede în cele spuse. Căci nu a văzut vreodată petrecîndu-se situația despre care vorbesc; mai degrabă a auzit niscaiva vorbe de acest fel, intenționat făcute să se e
potrivească unele cu altele și nu potrivindu-se de la sine, ca acum[233]. Dar ei n-au văzut nicicînd un bărbat devenit pur și simplu egal cu virtutea, asemănător cu ea, desăvîrșit, cît e cu putință în faptă și gînd, avînd puterea într-o cetate ca a noastră, nu, așa ceva nu au văzut — nici unul, nici mai mulți! Ce 499 a
crezi?"

„Cîtuși de puțin."

„Nici nu au stat să asculte îndeajuns, o fericit om, vorbele unor oameni vrednici, liberi, care se bucură să caute, cu încordare, adevărul, în orice fel, de dragul cunoașterii, dar care sînt departe de a avea vreo plăcere din participarea la dispute subtile și care nu duc altundeva decît spre aparență, sfadă, atît în tribunale, cît și în cazul unor întruniri private."

„Nu, n-au ascultat" — spuse.

„Iată de ce — am zis eu — deoarece am avut în vedere, dinainte, aceste aspecte, m-am temut întîi. b
Totuși am vorbit, siliți de către adevăr, fiindcă nu va exista nici cetate, nici alcătuire politică desăvîrșite,

nici bărbat asemănător, înainte ca vreo necesitate să lase, dintr-o întîmplare, asupra acestor puțini filosofi, nu răi, ci vrednici, numiți acum inutili, sarcina de a se ocupa de treburile cetății, fie că ar voi sau nu, iar asupra cetății, sarcina de a li se supune. Sau — înainte ca, dintr-o inspirație divină, să cadă asupra fiilor celor ce acum stăpînesc și domnesc, ori
c asupra lor înșiși, o iubire adevărată pentru filosofia cea adevărată. Iar a pretinde că sau prima, sau a doua, sau ambele alternative sînt imposibile — socot — e fără temei. Altminteri, ar fi îndreptățit să fim luați în rîs, ca unii ce închipuie vise deșarte. Nu-i așa?"

„Ba așa-i."

„Fie, deci, că necesitatea pentru vîrfurile cetății de a se ocupa de filosofie s-a arătat în decursul nemărginit al timpului, fie că ea se arată acum, undeva, într-un loc barbar, departe și în afara cuprinderii
d vederii noastre, fie că ea se va ivi în viitor, da, pentru aceasta sîntem gata să ne războim cu vorba, afirmînd că pomenita alcătuire statală ori a existat, ori există, ori, măcar, va exista, atunci cînd Muza însăși va ajunge stăpînă peste cetate[234]. Căci nu este o imposibilitate ca ea, cetatea, să existe, nici nu grăim lucruri imposibile. Că sînt anevoie de înfăptuit — cu aceasta ne-am învoit."

„Așa cred și eu."

„Dar vei spune — am zis eu — că mulțimea nu vede lucrurile astfel."

„Probabil" — răspunse.

„Nu acuza, fericit om, într-atît mulțimea! Ea
e va împărtăși o opinie diferită, dacă, fără să cauți cu orice preț victoria, ci, schimbîndu-i încetișor părerea și înfrîngînd calomnia adresată dragostei de învățătură, le vei arăta oamenii pe care îi numești filosofi și dacă vei analiza, precum am făcut adineaori, și
500 a firea și îndeletnicirea lor, pentru ca mulțimea să nu aibă impresia că te referi la aceiași oameni la care se gîndește și ea. [Sau, dacă totuși ei văd lucrurile în felul acesta, vei afirma că ei se referă la altceva și că răspund, gîndindu-se la altceva]. Sau crezi că cineva lipsit de invidie și blajin poate fi dușmănos cu un

altul ce nu e duşmănos sau poate invidia pe cel lipsit,
la rîndul lui, de invidie? Eu unul, anticipînd, afirm
că o natură atît de rea apare la puţini oameni şi nu
la majoritatea lor."

„Sînt întru totul de acord!"

„Vei fi de acord şi cu faptul că vinovaţi de atitu- b
dinea duşmănoasă a mulţimii faţă de filosofie sînt
cei care dau buzna din afară, nechemaţi înăuntru,
ocărîndu-se între ei, ca oameni arţăgoşi ce sînt şi care
vorbesc mereu cu duh de sfadă despre alţii, făcînd
astfel cel mai puţin din ceea ce se cuvine filosofiei?"

„Cu totul de acord!"

„Cel cu mintea îndreptată spre cele-ce-sînt cu
adevărat, Adeimantos, nu are răgaz să privească în
jos, la preocupările omeneşti, nici ca, luptîndu-se c
cu alţii, să se umple de ură şi de rea-voinţă; căci
filosofii, privind şi contemplînd realităţile care sînt
aşezate să rămînă egale cu sine, care nici nu prici-
nuiesc, nici nu îndură reciproc nedreptăţi, care rămîn
în bună ordine şi potrivit cu raţiunea, le imită şi
caută să se asemene cît pot cu ele. Sau crezi că este
cu putinţă ca cineva să nu imite ceea ce el admiră,
atunci cînd are de-a face cu acel lucru?"

„Cu neputinţă."

„Or, filosoful, avînd de-a face cu ceea ce este divin
şi supus ordinii, devine şi el o fiinţă supusă ordinii d
şi divină, în măsura în care aceasta este posibil pentru
un om. Dar calomnia apare împotrivă-i, din belşug,
pretutindeni."

„Întru totul."

„Dar dacă — am zis — devine necesar pentru
filosof ca el să se preocupe a împlînta acele tipuri,
pe care le vede dincolo, în caracterele oamenilor, atît
în viaţa privată, cît şi în cea publică, şi nu doar pe
sine, singur, să se plămădească, oare crezi că el va fi
un rău izvoditor al cumpătării, al dreptăţii şi al vir-
tuţii poporului, în întregul ei?"

„Deloc."

„Dar dacă mulţimea şi-ar da seama că spunem
adevărul despre filosof, se va mînia oare ea pe aceşti e
oameni şi va fi neîncrezătoare în noi, care spunem că

o cetate nu ar putea fi fericită, dacă pe ea nu ar «schița-o» pictorii ce se folosesc de un model divin?"

„Nu se va mînia dacă își va da seama. Dar în ce
501 a fel este schița despre care vorbești?"

„Preluînd filosofii cetatea și caracterele oamenilor, ca pe o pînză, mai întîi ei le vor curăța, ceea ce nu este deloc lesne. Însă să știi că tocmai prin aceasta ei s-ar deosebi de alții, prin aceea că nu ar voi să se atingă de un particular sau de o cetate, ori să le prescrie legi, înainte ca, fie să-i preia curați, fie ca ei înșiși să-i curețe."

„E și just."

„După aceasta, crezi că ar putea să schițeze forma constituției Statului?"

„Adică?"

b „Punînd «culoarea», filosofii vor trebui, apoi, să privească des în ambele direcții, atît la dreptatea, frumosul și cumpătarea aflate în firea lucrurilor și la toate pe potriva lor, cît și către /imaginea/ pe care ar obține-o în oameni, realizînd prin amestec și îmbinări de ocupații ceva care seamănă, într-adevăr, cu un adevărat bărbat și avînd drept călăuză acel principiu existent în oameni pe care Homer l-a numit «chipul și asemănarea» divinului"[235–236].

„Așa e."

„Și cred că vor șterge unele aspecte, pe altele le vor picta iarăși, pînă ce ar obține caractere umane,
c pe cît posibil, asemănătoare cu zeii"[237].

„Minunată pictură ar fi!" — exclamă el.

„Oare îi vom convinge pe aceia despre care ai spus că vin îndîrjiți împotriva noastră că un astfel de om /divin/ este pictorul constituțiilor, cel pe care l-am elogiat mai înainte în fața lor; îi vom convinge că așa este omul din pricina căruia s-au supărat, fiindcă i-am încredințat cetățile? Oare auzind ei aceste vorbe, se mai îmblînzesc un pic?"

„Și chiar mult, dacă au minte!"

d „Ce motiv ar mai avea să se îndoiască? Oare că filosofii nu iubesc ceea-ce-este și adevărul?"

„Ar fi chiar ciudat!"

„Că firea lor, pe care noi am descris-o, nu este înrudită cu binele cel mai bine?"

„Nici aceasta nu pot tăgădui.”

„Dar ce? Oare se pot îndoi că o astfel de fire, avînd de-a face cu îndeletnicirile cuvenite, nu va fi desăvîrșit de bună și filosofică, dacă e cu putință să fie așa vreuna? Sau vei spune că, mai degrabă, aceia pe care i-am înlăturat sînt vrednici?”

„Deloc.” e

„Însă se vor mai supăra pe noi cînd am spune că, înainte ca filosofii să ia puterea în cetate, nu va exista nici pentru cetate, nici pentru cetățeni o contenire a relelor și că nici orînduirea pe care, cu vorba, o urzim printr-un «mit»[238], nu se va desăvîrși prin faptă?”

„Probabil că mai puțin.”

„Vrei să spui, nu doar că ei se supără mai puțin, ci că au devenit cu totul îmblînziți și convinși, pentru 502 a ca, dacă nu din alt motiv, măcar din sfială, ei să cadă la învoială?”

„Întru totul.”

„Iată-i deci pe aceștia convinși! Dar oare se va îndoi cineva că nașterea unor copii de regi sau de cîrmuitori cu fire filosofică ar putea să nu aibă loc?”

„Nimeni nu s-ar putea îndoi de așa ceva!” — spuse el.

„Dar poate spune cineva că, odată astfel de odrasle născute, e neapărat necesar ca ele să fie corupte? Că e greu să fie salvate, cu aceasta sîntem și noi de acord. Dar este posibil ca cineva să pretindă că nici unul dintre toți, în toată eternitatea, n-ar putea fi vreodată salvat?” b

„Cum ar putea pretinde așa ceva!”

„Însă — am spus eu — e destul ca unul singur să apară, avînd o cetate ascultătoare și s-ar realiza toate aceste fapte greu acum de crezut.”

„Unul singur este, într-adevăr, îndestulător” — zise.

„Iar cînd un cîrmuitor ar rîndui legile și îndeletnicirile pe care le-am înfățișat, nu e cu neputință ca cetățenii să vrea să facă /ceea ce el le cere/.”

„Așa e.”

„Dar ar fi ceva uimitor și imposibil ca opiniile noastre să apară și la alții?”

c „Nu cred."

„Însă, pe de altă parte, am arătat suficient, cred, că aceste principii, dacă sînt posibile, sînt și cele mai bune."

„Suficient."

„Or, legiuirea noastră se întîmplă să fie cea mai bună, dacă ar putea să existe. E, desigur, greu să existe, nu totuși cu neputință."

„Așa este."

5

A. „Ei, dacă acest punct și-a aflat, cu greu, un sfîrșit, trebuie înfățișate cele ce au rămas, anume în ce fel, și pornind de la ce fel de cunoștințe și ocupații,
d vor apărea mîntuitorii orînduirii politice și la ce vîrstă se vor ocupa ei cu fiecare disciplină în parte."

„Trebuie spus" — zise el.

„La nimic nu mi-a slujit — am spus eu — marea mea dibăcie de a lăsa deoparte, mai înainte, dificila problemă a posesiei femeilor, a zămislirii copiilor și a stabilirii cîrmuitorilor, știind eu că punerea problemei, în tot adevărul ei, e supărătoare și aduce vrajbă. Pînă la urmă tot a trebuit să tratez aceste probleme, fără să pot scădea nimic. Și iată: cele pri-
e vitoare la femei și copii au fost străbătute și încheiate, dar chestiunile legate de cîrmuitori trebuie luate din nou, ca de la început. Spuneam, dacă îți amintești,
503 a că ei trebuie să se arate iubitori de cetate, după ce vor fi fost puși la încercare în plăceri și dureri; iar afecțiunea pentru cetate să n-o piardă nici în mijlocul greutăților, nici la teamă, nici în vreo altă încercare; sau, altminteri, cel incapabil să fie respins. Iar cel ce iese din aceste încercări pretutindeni neîntinat, precum aurul încercat în foc, trebuie așezat cîrmuitor și lui trebuie să-i fie date cinstiri și răsplăți, atît cît trăiește, cît și după ce moare. Acestea îmi erau spusele, iscate de un gînd care se abătea și se ascundea,
b temîndu-se să nu stîrnească povestea de față."

„Foarte adevărat ce zici. Îmi amintesc."

„Mi-era teamă, prietene, să spun ceea ce am îndrăznit acum. Deci să meargă îndrăzneala astfel, pînă la

capăt, afirmîndu-se că filosofii sînt cei care trebuie puşi drept paznicii cei mai autentici."

„Să se spună aceasta!"

„Gîndeşte-te că, fireşte, vei avea puţini /de acest fel/. Căci firea pe care am cercetat-o, afirmînd că ei trebuie s-o aibă, vrea arareori ca părţile sale să crească laolaltă în acelaşi timp; cel mai adesea însă, ele cresc răspîndite."

„Cum aşa?" c

„Ştii că cei ce învaţă uşor, cu bună ţinere de minte, isteţi şi ageri şi cîte urmează acestor calităţi, nu vor totuşi să aibă, deopotrivă şi cutezanţă, cît şi un caracter plin de măreţie, încît să trăiască supuşi bunei rînduieli, în calm şi cu fermitate. Astfel de oameni sînt purtaţi de agerimea minţii pe unde s-ar nimeri, iar fermitatea lor piere cu totul."

„Adevărat vorbeşti" — zise el.

„Pe de altă parte, caracterele astea ferme şi care nu se schimbă lesne, pe care te poţi mai degrabă bizui drept caractere de încredere, fiind ele de neclintit la război faţă de teamă, se comportă însă în acelaşi d
fel şi faţă de învăţătură: sînt de neclintit, pricep greu, de parcă ar moţăi, iar cînd un astfel de om trebuie să-şi bată capul cu vreo problemă, el cade în visare şi rămîne cu gura căscată."

„Aşa este."

„Noi afirmăm că este nevoie de o bună şi frumoasă participare la ambele tipuri, ori altminterea, tînărul să nu primească partea cea mai desăvîrşită a educaţiei, nici cinstiri, nici putere."

„Drept" — spuse.

„Dar nu va fi rar acest caracter?"

„Cum de nu?"

„El trebuie pus la încercare, atît prin greutăţile e
despre care am vorbit cîndva — osteneli, spaime şi plăceri — dar şi prin probe pe care atunci le-am lăsat deoparte, dar pe care acum le înşirăm: ei, tinerii, trebuie să se antreneze cu ajutorul multor cunoştinţe, cercetîndu-se dacă firea lor este în stare să poarte în ea şi cunoaşterea supremă, sau se înspăimîntă de ea, precum cei ce se înspăimîntă în competiţii." 504

,,Se cade — zise el — să-i cercetăm astfel. Dar ce anume numești «cunoașterea supremă»?"

,,Îți amintești cumva — am spus eu — că, stabilind existența a trei aspecte ale sufletului, am cercetat, prin comparație, dreptatea, cumpătarea, vitejia și înțelepciunea, ce anume este fiecare."

,,Dacă nu mi-aș aminti, ar fi cuvenit să nu mai ascult cele ce urmează!"

,,Dar /îți amintești/ și ceea ce preceda aceste considerații?"

,,Ce anume?"

,,Am spus undeva că ar exista și o altă cale, mai
b lungă, care să facă cu putință a vedea virtuțile în cel mai bun chip și că ele ar deveni evidente, odată ce s-ar străbate această cale. Voi ați declarat, însă, că metoda cealaltă vă ajunge, și astfel s-au spus cele de atunci, lăsînd totuși de dorit în privința preciziei, pe cît cred. Dacă însă ele v-ar fi mulțumit, ați fi spus-o!"[239].

,,Dar mie — zise el — mi s-a părut cu totul normal spus, și la fel a apărut și celorlalți!"

c ,,Numai că, o prietene, atunci cînd norma unor astfel de lucruri neglijează fie și ceva din adevăr, ea nu e prea «normală»! Căci nedesăvîrșitul nu este în nici o situație normal. Doar pare astfel, cîteodată, unora că ar fi îndestulător și că nu mai trebuie cercetat mai departe."

,,Oho, — exclamă el — mulți pățesc, din pricina delăsării așa ceva!"

,,Dar aceasta nu se cuvine deloc paznicului cetății și al legilor."

,,E și firesc să nu i se cuvină!"

,,Un astfel de om /paznicul/ trebuie, deci, să par-
d curgă drumul mai lung, prietene, iar cel ce învață nu trebuie să trudească mai puțin decît cînd se antrenează, ori altfel, nicicînd nu va ajunge la capăt, la cea mai măreață și mai potrivită cunoaștere!"

,,Dar nu acelea /despre care a mai fost vorba/ sînt cele mai mari? Există ceva mai mare decît dreptatea și celelalte virtuți pe care le-am cercetat?"

,,Există și ceva mai mare — am vorbit eu. Și apoi trebuie privită nu doar schița acestor virtuți,

aşa cum am făcut noi, ci trebuie să nu ne abatem de la zugrăvirea lor completă. Nu este ridicol ca oamenii, în cazurile de mică însemnătate, să facă cu încordare orice, ca să obţină rezultate cît e cu putinţă de per- e
fecte şi de curate, dar să nu creadă că lucrurilor celor mai mari li se cuvine şi perfecţiunea cea mai mare?"

„Ba da" — răspunse. Crezi însă că cineva te-ar lăsa în pace fără să te întrebe ce este «cunoaşterea supremă» şi la ce anume te referi?"

B. „Nu prea cred — am zis eu. Ci întreabă-mă, haide! Nu arareori, dealtfel, ai aflat de această opinie, acum, însă, fie că nu te gîndeşti la ea, fie că îţi pui în cap să mă prinzi pe picior greşit. Cred mai probabilă această ultimă ipoteză. Fiindcă de multe 505 a
ori ai auzit /de la mine/ că ideea Binelui este cunoaşterea supremă, ideea prin care şi cele drepte şi toate celelalte bunuri devin utile şi de folos. Or, acum îţi dai seama că despre aceasta voi vorbi şi că, în plus, noi nu o cunoaştem suficient. Iar dacă n-o cunoaştem, chiar dacă am şti tot restul cît se poate de bine, iarăşi înţelegi că, în absenţa ei, nu ne este cunoaşterea /tuturor celorlalte/ de nici un folos, după cum nu am putea poseda ceva cu adevărat în absenţa Binelui. Sau crezi că e de vreun preţ a poseda totul, cînd nu b
posezi Binele? Ori a avea idei despre toate cele, lipsind Binele, deci a nu gîndi nimic frumos şi bun?"[240].

„Pe Zeus, — răspunse el —, nu cred!"

„Dar pe aceasta o ştii: că mulţimea vede în plăcere Binele, iar cei mai subtili — în gînd?"[241].

„Cum să n-o ştiu?"

„Dar mai ştii şi că oamenii care văd lucrurile în ultimul fel nu pot arăta la ce gîndire anume se referă; ei sînt siliţi, pînă la urmă, să declare că se referă la gîndirea Binelui."

„E cu totul ridicol!"

„Şi cum de n-ar fi, dacă ei, dojenindu-ne că nu c
cunoaştem Binele, se poartă ca şi cînd ar vorbi cu oameni care îl cunosc: căci ei declară că Binele este gîndirea Binelui, ca şi cînd noi ar trebui să pricepem ce spun cînd pronunţă cuvîntul «bine»!"

„Perfect adevărat."

„Dar ce să mai spunem despre cei care definesc Binele drept plăcerea? Rătăcesc ei cumva mai puţin decît primii? Sau nu sînt nevoiţi şi aceştia să accepte că există şi plăceri rele?"

„Ba da."

„Li se întîmplă, cred, acestora, să admită atunci că aceeaşi entitate este şi bună şi rea. Nu?"

d „Ei bine?"

„Nu este limpede că discuţiile în legătură cu Binele sînt numeroase şi lungi?"

„Cum de nu?"

„Dar nu este limpede şi lucrul următor: anume că mulţi oameni ar alege cele ce par drepte şi frumoase, chiar dacă ele nu ar fi, şi totuşi ar voi să le săvîrşească, să le posede şi să le opineze, însă că nimănui nu-i ajunge să dobîndească ceea ce pare a fi bun, ci toţi le caută pe cele-ce-sînt bune, fiecare dispreţuind, în acest caz, simpla părere?"

„Ba da."

„Aşadar, iată ceva pe care orice suflet îl urmăreşte
e şi pentru care el face toate, bănuind că e ceva important; e însă în încurcătură şi nu poate să priceapă îndeajuns ce anume este, nici să se slujească de o credinţă stabilă în privinţa lui, precum o face în celelalte cazuri; din această pricină eşuează şi în alte situaţii, cînd ar putea fi vorba despre vreun
506 a folos. Oare să afirmăm că cei mai buni din cetate, cărora le vom încredinţa totul, trebuie să rămînă în beznă în legătură cu un subiect atît de însemnat?"

„Cîtuşi de puţin" — răspunse.

„Cred — am zis — că cele drepte şi frumoase, despre care însă nu se ştie în ce fel ele sînt şi bune, nu ar putea fi prea bine păzite de către cel ce ignoră acest aspect. Presupun că nici unele dintre acestea nu vor fi cunoscute îndestulător înainte /de cunoaşterea Binelui/."

„E corectă presupunerea ta."

„Aşadar, orînduirea noastră politică va fi fost
b desăvîrşit pusă în ordine, doar cînd un astfel de paznic, ştiutor al Binelui, se va ocupa de ea?"

„Necesar — spuse el. Dar după părerea ta, Socrate, Binele e ştiinţă, plăcere, ori ce altceva în afara acestora ?”[242].

„Un bărbat adevărat eşti şi de mult ai făcut limpede că ţie nu-ţi va ajunge să afli părerea celorlalţi despre aceste chestiuni !”

„Însă nu mi se pare drept, Socrate, să poţi relata opiniile celorlalţi, dar pe a ta proprie — nu, cînd te ocupi de atîta vreme cu această problemă.” c

„Dar ce ? Ţi se pare drept să vorbeşti ca unul ce ştie despre un subiect pe care îl ignori ?”

„Cîtuşi de puţin — spuse — ca unul ce ştie. Dar mi se pare drept să vorbeşti ca unul ce-şi spune părerea asupra lucrului pe care şi-l pune în gînd să-l spună.”

„Dar nu ai văzut că opiniile lipsite de ştiinţă sînt, toate, rele ? Iar dintre acestea cele mai bune rămîn, totuşi, oarbe. Sau ţi se par a se deosebi de orbii ce merg drept la drum aceia care opinează ceva adevărat, fără înţelegere ?”

„Deloc” — spuse.

„Vrei atunci să priveşti ceea ce e urît, orb şi strîmb, cînd îţi este cu putinţă să auzi de la alţii ceea d ce-i limpede şi frumos ?”

„Pe Zeus, Socrate, — făcu Glaucon — nu te mai tot trage la o parte, de parcă ai fi ajuns la capăt ! Nouă ne ajunge dacă, aşa cum ai vorbit despre dreptate, cumpătare şi celelalte, la fel ai vorbi şi despre Bine.”

„Şi mie, prietene, mi-ar ajunge şi încă grozav ! Dar mă tem că nu voi fi în stare şi că, însufleţit de o strîmbă ardoare, am să dau prilej de rîs. Însă, fericiţi prieteni, haide să lăsăm acum problema de a şti ce este Binele — ea este prea însemnată în raport cu actualul mers al discuţiei, pentru a ajunge, cel puţin e în momentul de faţă, la opinia mea despre el — vreau însă să vă spun care îmi pare a fi odrasla Binelui şi lucrul cel mai asemănător cu el, dacă vă este şi vouă pe plac. De nu, gata, daţi-mi drumul !”

„Bine, spune ! Altă dată îţi vei plăti datoria şi cu povestea despre părinte.”

507 a „Aş vrea eu să v-o pot plăti şi ca voi s-o puteţi încasa şi nu ca acum, să luăm şi să dăm doar puii făcuţi de datorie. Aşadar, primiţi acum „puiul" şi odrasla Binelui însuşi. Însă fiţi atenţi să nu vă înşel cumva fără de voie, oferindu-vă un discurs fals despre odraslă !"[242 bis].

„Vom băga de seamă, după puterea noastră — zise. Dar vorbeşte !"

„Vorbesc cerîndu-vă să fiţi de acord şi să vă reamintiţi atît cele rostite mai înainte, cît şi cele zise de multe ori, în alte locuri."

b „Care anume ?" — zise el.

„Afirmăm şi definim, cu raţiunea, că există o multitudine de lucruri frumoase, o multitudine de lucruri bune, ce sînt, ca atare, distincte."

„Afirmăm, într-adevăr."

„Şi vorbim şi despre frumosul însuşi şi despre binele însuşi şi la fel în legătură cu toate socotite multiple, şi numim fiecare lucru-care-este, aşezîndu-l în raport cu o singură idee, luată ca una singură."

„Chiar aşa."

„Şi afirmăm că lucrurile multiple sînt văzute, dar nu şi gîndite ; ideile sînt gîndite, dar nu şi văzute."

„Întru totul."

c „Prin care dintre simţurile care ne aparţin percepem lucrurile vizibile ?"

„Prin văz" — zise.

„Dar lucrurile de auzit nu sînt percepute prin auz şi tot ceea ce este sensibil nu este perceput prin celelalte simţuri ?"

„Bun, şi ?"

„Oare ţi-ai dat seama cu cît mai desăvîrşită a făcut creatorul simţurilor puterea de a vedea şi cea de a fi văzut ?"

„Nu tocmai" — spuse el.

„Uită-te : există situaţii cînd auzul şi vocea pretind un alt element pentru ca prima să audă, iar cealaltă
d să fie auzită, un element care, dacă n-ar fi prezent ca un al treilea, auzul nu va auzi, iar vocea nu se va face auzită ?"

„Deloc, /nu există/."

„Eu cred — am zis — că nici celelalte simţuri, ca să nu zic nici unul, nu are nevoie de un astfel de element. Sau poţi tu să indici vreunul?"

„Nu pot."

„Dar nu-ţi dai seama că puterea vederii şi a lucrului de văzut reclamă existenţa unui astfel de element?"

„În ce fel?"

„Existînd în ochi putinţa vederii şi căutînd cel ce o are să se slujească de ea, existînd, pe de altă parte, şi culoarea în corpuri, dacă totuşi nu ar fi de faţă şi un al treilea element, în mod expres destinat acestui scop, ştii bine că vederea nu va vedea nimic, iar e
culorile vor rămîne nevăzute."

„Despre ce anume vorbeşti?" — zise el.

„Despre ceea ce tu numeşti lumină" — am spus.

„Adevărat."

„Nu printr-un aspect neînsemnat e, deci, mai nobilă nunta dintre senzaţia văzului şi putinţa de a
fi văzut, decît celelalte prilejuite de simţuri, dacă este 508 a
adevărat că lumina nu-i ceva lipsit de nobleţe!"

„Nu-i deloc lipsită de nobleţe!"

„Pe care însă dintre zeii din cer poţi să-l arăţi ca fiind stăpînul luminii, un zeu a cărui lumină face ca vederea noastră să vadă cît se poate de bine şi ca lucrurile vizibile să fie văzute?"

„Pe acela pe care atît tu, cît şi toată lumea îl arată: e vădit că întrebi de soare."

„Dar oare vederea este, în raport cu soarele, în felul următor?"

„În ce fel?"

„Nici vederea nu este soarele, nici lăcaşul în care
ea se află, numit ochi." b

„Nu."

„Dar cred că el, dintre toate organele senzoriale, seamănă cel mai mult cu soarele."

„Chiar mult!"

„Dar nu este distribuită de către soare şi puterea pe care ochiul o are, de parcă ar fi dobîndit un fel de fluid din afară?"

„Întru totul."

„Soarele nu este, desigur, vederea, fiind însă cauza ei, este văzut de către aceasta?"

„Așa."

„Ai atunci în atenție — am spus eu — că eu îl numesc pe soare odrasla Binelui, odraslă pe care Binele a zămislit-o asemănătoare cu el însuși. Căci
c ceea ce Binele este în locul inteligibil, în raport atît cu inteligența, cît și cu inteligibilele, același lucru este soarele față de vedere și de lucrurile vizibile."

„Cum așa? — zise. Mai explică-mi!"

„Știi că ochii, atunci cînd cineva nu i-ar îndrepta spre obiectele scăldate în lumina zilei, ci spre cele luminate doar de lucirile nopții, își pierd din puterea vederii și par a fi aproape orbi, ca și cînd ar fi lipsiți de autentica vedere?"

„Desigur."

„Dar cînd ochii s-ar îndrepta asupra obiectelor
d luminate de soare, ei văd plini de siguranță și, în aceiași ochi, apare existînd vederea cea adevărată."

„Ei bine?"

„Gîndește-te în același chip și în privința ochiului sufletesc: Cînd ar străluci adevărul și ceea-ce-este, el se va bizui pe acestea; el gîndește și le cunoaște și e vădit că are inteligență. Dar cînd ar privi către lumina amestecată cu întuneric, către ceea ce naște și piere, atunci el va opina și va pierde din puterea văzului, plimbîndu-și de sus în jos părerile, și apărînd lipsit de inteligență."

„Așa apare, într-adevăr."

e „Admite că această entitate, ce oferă adevărul pentru obiectele de cunoscut și putința de a cunoaște pentru cunoscător este ideea Binelui. Gîndește-te la ea ca fiind cauza cunoașterii și a adevărului, înțeles ca obiect al cunoașterii. Astfel, ambele, și cunoașterea și adevărul sînt frumoase; dar dacă ai avea în vedere ceva încă mai frumos decît ele, ai judeca cum trebuie. Căci, după cum, dincolo, lumina și vederea,
509 a chiar dacă e drept să fie privite ca asemănătoare soarelui, nu trebuie socotite a fi soarele, tot așa și aici, este drept ca acestea două — adevărul și cunoașterea — să fie socotite asemănătoare Binelui, nefiind

drept ca una sau alta să fie socotite Binele, ci rangul Binelui trebuie socotit vrednic de o cinste mai înaltă."

„O frumusețe de nespus — zise el — ai în vedere, dacă Binele oferă cunoaștere și adevăr, dar le depășește pe acestea prin frumusețe. E vădit că nu numești o plăcere ca fiind Binele!"

„Ssst, ai grijă cum vorbești! — am spus eu. Mai degrabă însă, cercetează încă imaginea Binelui și în felul următor."

„Cum?" b

„Vei afirma că soarele nu oferă lucrurilor vizibile doar putința de a fi văzute, ci și devenirea, creșterea și hrana, fără ca el să fie devenire."

„Cum ar putea fi?"

„Atunci afirmă că obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci și cea de a fi, ca și ființa lor; acestea purced tot de la el, dar Binele nu este ființă, ci o depășește pe aceasta prin vîrstă, rang și putere"[243].

Rîse Glaucon spunînd:

„Apollon, asta depășire uluitoare!" c

„Tu ești de vină — am zis — pentru că m-ai silit să-mi spun opinia despre Bine"[244].

„Și nu te opri — mai spuse el — dacă nu-i vreo piedică, ci explică analogia cu soarele, dacă e, pe undeva, neîndestulătoare!"

„E în multe părți" — am zis.

„Nu o trece cu vederea nici măcar pe cea mai mică!"

„Ba încă cum! Totuși, pe cît îmi este cu putință acum, nu voi trece cu vederea nimic de bunăvoie."

„Să n-o faci!"

C. „Cugetă așadar — am spus eu — că, după cum ziceam, există două principii și unul domnește peste ordinul și domeniul inteligibil, celălalt peste cel vizibil, ca să nu-ți par că fac jocuri dibace de cuvinte, zicînd «peste cer»[245]. Ai, așadar, în minte aceste două ordine: vizibilul și inteligibilul?" d

„Le am."

„După cum, luînd o linie divizată în două părți egale[246], dacă împarți iarăși fiecare parte conform

aceleiași proporții, obții, o dată, ordinul vizibilului,
și apoi pe cel al inteligibilului. Iar în sînul ordinului
vizibilului vei avea, raportîndu-se reciproc, în baza
e claritățîi și a neclarității dintre ele, o primă parte
reprezentînd imaginile — numesc imagini mai întîi
510 a umbrele, apoi reflexiile din apă și în obiectele cu supra-
față compactă, netedă și strălucitoare, și tot ce-i
astfel, dacă pricepi."

„Pricep."

„Cealaltă subdiviziune socotește-o a fi domeniul
cu care acest domeniu al reflexiilor seamănă: ani-
malele din jurul nostru, plantele și toate obiectele."

„Așa o socotesc."

„Ai putea afirma că ordinul /vizibilului/ se divide
în raport cu ceea ce e adevărat și ce nu e; că, precum
se comportă opinabilul față de cognoscibil, la fel și
asemănătorul față de lucrul cu care seamănă."

b „Afirm."

„Cercetează acum și diviziunea inteligibilului, în
felul în care trebuie ea să fie subdivizată."

„Cum?"

„Iată: pe una dintre subdiviziuni sufletul este ne-
voit să o cerceteze folosindu-se de obiectele mai îna-
inte imitate /de către reflexii și umbre/ drept imagini;
el pornește de la anumite postulate[247] și nu se îndreaptă
spre principiu, ci spre capăt. Dar el cercetează cea-
laltă diviziune — este vorba despre ceea ce, nefiind
postulat, are valoare de principiu — pornind de la
un postulat, fără să se slujească de imagini ca în celă-
lalt caz, ci croindu-și drumul prin ideile însele."

„N-am înțeles destul ce vrei să zici."

c „Bun, reiau: vei pricepe degrabă cele spuse îna-
inte. Cred că tu știi că geometrii, aritmeticienii și cei
ce se îndeletnicesc cu astfel de lucruri, după ce pos-
tulează imparul și parul, formele și cele trei feluri de
unghiuri, cît și celelalte înrudite cu acestea, potrivit
cu fiecare dintre metode, le consideră pe acestea
«postulate», presupunîndu-le cunoscute și nu cred de
cuviință să le explice nici lor înșiși, nici celorlalți,
d socotindu-le cu totul evidente. Pornind de la acestea,
parcurg tot restul și sfîrșesc prin a cădea de acord
asupra chestiunii pe care intenționează s-o cerceteze."

„Asta cunosc bine” — zise.
„Atunci știi și că ei se folosesc de figuri vizibile și
că discută despre ele, fără însă a raționa asupra lor, ci
/în fapt/ asupra acelor entități cu care figurile doar
seamănă: în vederea pătratului însuși și a diagonalei
lui discută și nu în vederea figurii pe care o desenează;
și la fel procedează și în celelalte cazuri. Ei se folosesc e
de figurile pe care le alcătuiesc și le desenează[248] —
figuri ce au imagini în apă și umbre — dar se folosesc
/de aceste figuri/ în calitate de imagini la rîndul lor,
căutînd să vadă acele realități ele însele, care nu ar
putea fi altfel văzute decît prin intermediul rațiunii”. 511 a
„Adevărat.”
„Am spus că sufletul este nevoit să cerceteze în
această diviziune a inteligibilului, cu ajutorul «postu-
latelor». El nu se îndreaptă către principiu, deoarece
nu poate să se înalțe dincolo de postulate; el utili-
zează drept imagini chiar obiectele imitate de către
altele inferioare lor, folosindu-se de aceste imagini
drept entități ce se impun opiniei cu claritate și greu-
tate, pentru cunoașterea celorlalte realități /supra-
ordonate/.”
„Înțeleg — spuse — că vorbești de ceea ce cade b
sub incidența geometriei și a artelor înrudite.”
„Înțelege atunci și ceea ce spun în legătură cu
cealaltă diviziune a inteligibilului, cu care rațiunea
însăși are contact prin puterea dialecticii; ea nu soco-
tește «postulatele» drept principii, ci drept ceea ce, în
realitate, sînt: mijloace de a ataca, de a aborda ceva,
pentru ca, mergînd pînă la ceea ce nu este postulat,
la principiul tuturor, intrînd în contact cu acesta și
apoi, avînd de-a face, din nou, cu acele entități ce
țin de acesta, să coboare astfel către capăt, fără să se
slujească de vreun obiect sensibil, ci doar de Ideile ca c
atare, pentru ele însele și prin ele și să încheie, îndrep-
tîndu-se spre Idei.”
„Înțeleg — vorbi el — nu complet, căci mi se
pare că ai în vedere o operă lungă de tot. Vrei să
afirmi că ceea ce este contemplat de către știința dia-
lecticii, cu referire la ceea-ce-este și la inteligibil ră-
mîne mai sigur, mai clar[249] decît orice-i contemplat de
către numitele «arte». Pentru acestea, «postulatele»

reprezintă principiile, iar cei ce contemplă sînt siliți să privească ajutîndu-se de inteligența analitică și nu de simțuri; numai că, deoarece ei nu privesc înălțați
d la nivelul principiului, ci pornind de la «postulate», îți apar ție a nu dispune de intelectul pur, față în față cu acele realități, deși acestea, fiind inteligibile, se află laolaltă cu principiul /lor/. Mi se pare că tu numești inteligență analitică facultatea geometrilor și a altora asemenea lor și nu intelect pur, aflîndu-se această inteligență analitică între opinie și intelectul pur."

„Ai prezentat lucrurile în chipul cel mai adecvat. Mai socotește, în raport cu cele patru diviziuni, patru reflectări în suflet, intelectul pur corespunde diviziunii superioare, inteligența analitică celei de-a doua,
e acordă credința celei de-a treia și reprezentarea ultimei și așează-le conform proporției amintite[250]. În felul în care participă la adevăr realitățile asupra cărora ele se îndreaptă, în același fel socotește că și aceste reflectări interioare au parte de certitudine."

„Înțeleg — zise — și sînt de acord să le așez în felul în care spui"[251].

514 a D. (Cartea a VII-a) „Mai departe — am zis — asemuiește firea noastră în privința educației și a lipsei de educație cu următoarea întîmplare: iată mai mulți oameni aflați într-o încăpere subpămînteană, ca într-o peșteră, al cărei drum de intrare dă spre lumină, drum lung față de /lungimea/ întregului peșterii[252]. În această încăpere ei se găsesc, încă din copilărie, cu picioarele și grumazurile legate, astfel încît
b trebuie să stea locului și să privească doar înainte, fără să poată să-și rotească capetele din pricina legăturilor. Lumină le vine de sus și de departe, de la un foc aprins înapoia lor; iar între foc și oamenii legați, este un drum așezat mai sus, de-a lungul căruia, iată, e zidit un mic perete, așa cum este paravanul scamatorilor, pus dinaintea celor ce privesc, deasupra căruia își arată ei scamatoriile ..."

„Văd" — spuse el.

„... mai încearcă să vezi și că, de-a lungul acestui
c perete, niște oameni poartă felurite obiecte care depă-

șesc în înălțime zidul, mai poartă și statui de oameni, 515 a
ca și alte făpturi de piatră sau lemn, lucrate în chipul cel mai divers. Iar dintre cei care le poartă, unii, cum e și firesc, scot sunete, alții păstrează tăcerea."

„Ciudată imagine și ciudați sînt oamenii legați!"

„Sînt asemănători nouă — am spus. Căci crezi că astfel de oameni au văzut, mai întîi, din ei înșiși, cît și din soții lor, altceva decît umbrele care cad, aruncate de foc, pe zidul de dinaintea lor?"

„Cum ar putea vedea altceva — spuse el — dacă întreaga viață sînt siliți să-și țină capetele nemișcate?" b

„Dar ce ar putea vedea din obiectele purtate? Oare nu tot același lucru?"

„Bun, și?"

„Iar dacă ei ar fi în stare să stea de vorbă unii cu alții, nu crezi că oamenii noștri ar socoti că, numind aceste umbre, pe care le văd, ei numesc realitatea?"

„Necesar."

„Și ce-ar face dacă zidul de dinainte al închisorii ar avea un ecou? Cînd vreunul dintre cei ce trec ar emite vreun sunet, crezi că ei ar socoti emisiunea sunetului iscată fiind de altceva, în afara umbrei ce le trece pe dinainte?"

„Pe Zeus, — răspunse el — nu cred!"

„În general, deci — am spus eu — asemenea c
oameni nu ar putea lua drept adevăr decît umbrele lucrurilor."

„E cu totul obligatoriu."

„Privește acum în ce fel ar putea fi dezlegarea lor din lanțuri și vindecarea de lipsa lor de minte, dacă așa ceva le-ar sta în fire: atunci cînd vreunul dintre ei s-ar pomeni dezlegat și silit, deodată, să se ridice, să-și rotească grumazul, să umble și să privească spre lumină, făcînd el toate acestea, ar resimți tot felul de dureri, iar din pricina strălucirii focului n-ar putea privi acele obiecte, ale căror umbre le văzuse mai înainte. Ce crezi că ar zice, dacă cineva i-ar spune
că ceea ce văzuse mai înainte erau deșertăciuni, dar d
că acum se află mai aproape de ceea-ce-este și că, întors către ceea-ce-este în mai mare măsură, vede mai conform cu adevărul? În plus, dacă, arătîndu-i-l

pe fiecare dintre obiectele purtate, l-ar sili, prin întrebări, să răspundă ce anume este lucrul respectiv? Nu crezi că el s-ar putea afla în încurcătură şi că ar putea socoti că cele văzute mai înainte erau mai adevărate decît cele arătate acum?"

„Ba da."

e „Iar dacă l-ar sili să privească spre lumina însăşi, nu crezi că l-ar durea ochii şi că ar da fuga îndărăt, întorcîndu-se spre acele lucruri pe care poate să le vadă şi le-ar socoti pe acestea, în fapt, mai sigure decît cele arătate?"[253].

„Chiar aşa!"

„Dar dacă cineva l-ar smulge cu forța din locuința aceasta, ducîndu-l pe un suiş greu şi pieptiş, nedîndu-i drumul pînă ce nu l-ar fi tras la lumina soarelui, oare nu ar suferi şi nu s-ar mînia că e tras? Iar cînd ar ieşi la soare, nu i s-ar umple ochii de strălucire, astfel încît
516 a nu ar putea vedea nimic din lucrurile socotite acum adevărate?"

„N-ar putea, cel puțin îndată, să le vadă!" — grăi el.

„Cred că ar avea nevoie de obişnuință, dacă ar fi ca el să vadă lumea cea de sus. Iar mai întîi, el ar vedea mai lesne umbrele, după aceea oglindirile oamenilor şi ale celorlalte lucruri, apoi lucrurile ele însele. În continuare, i-ar fi mai uşor să privească în timpul nopții ceea ce e pe cer şi cerul însuşi, privind deci
b lumina stelelor şi a lunii mai curînd decît, în timpul zilei, soarele şi lumina sa."

„Cum de nu!"

„La urmă, el va privi soarele, nu în apă, nici reflexiile sale în vreun loc străin, ci l-ar putea vedea şi contempla, aşa cum este, pe el însuşi, în locul său propriu."

„Necesar."

„După aceasta, ar cugeta în legătură cu soarele, cum că acesta determină anotimpurile şi anii, că el cîrmuieşte totul în lumea vizibilă, fiind cumva răspunzător şi pentru toate imaginile acelea, văzute de
c ei /în peşteră/"[253 bis].

„E clar că aici ar ajunge, după va fi străbătut toate celelalte etape."

„Ei, şi nu crezi că dacă omul acesta şi-ar aminti de prima sa locuinţă, de înţelepciunea de acolo, ca şi de părtaşii săi la lanţuri, el s-ar socoti pe sine fericit de pe urma schimbării, iar de ceilalţi i-ar fi milă?"

„Cu totul."

„Iar dacă la ei ar exista laude şi cinstiri şi s-ar da răsplată celui mai ager în a vedea umbrele ce trec alături şi care îşi aminteşte cel mai bine cele ce, de obicei, se preced, se succed, sau trec laolaltă, şi care, în temeiul acestor observaţii, ar putea cel mai bine să prezică[254] ce urmează în viitor să se mai întîmple, d
ţi se pare oare că omul nostru ar putea să poftească răsplăţile acelea şi să-i invidieze pe cei onoraţi la ei şi aflaţi la putere? Sau ar simţi ce spune Homer, voind nespus *mai degrabă argat să fie pe pămînt la cineva neînsemnat, sărman şi fără de stare*[255], consimţind să paţă orişice mai degrabă decît să aibă părerile de acolo şi să trăiască în acel chip?"

„Aşa cred — zise el. Ar voi să păţească orice e
mai curînd decît să trăiască în acel chip."

„Mai gîndeşte-te şi la următorul aspect: dacă, iarăşi, acel om, coborînd, s-ar aşeza în acelaşi scaun de unde a plecat, oare nu ar avea ochii plini de întunecime, sosind deodată dinspre lumea însorită?"

„Ba da" — zise.

„Iar dacă el ar trebui din nou ca, interpretînd umbrele acelea, să se ia la întrecere cu oamenii ce au rămas totdeauna legaţi şi dacă ar trebui s-o facă chiar în clipa cînd nu vede bine, înainte de a-şi obişnui ochii, iar dacă acest timp cerut de reobişnuire 517 a
nu ar fi cu totul scurt, oare nu ar da el prilej de rîs? Şi nu s-ar spune despre el că, după ce s-a urcat, a revenit cu vederea coruptă şi că, deci, nici nu merită să încerci a sui? Iar pe cel ce încearcă să-i dezlege şi să-i conducă pe drum în sus, în caz că ei ar putea să pună mîinile pe el şi să-l ucidă, oare nu l-ar ucide?"[256].

„Ba chiar aşa."

„Iată, dragă Glaucon, — am spus eu — imaginea care trebuie, în întregime pusă în legătură cu cele zise mai înainte: domeniul deschis vederii e b
asemănător cu locuinţa-închisoare, lumina focului din ea — cu puterea soarelui. Iar dacă ai socoti urcuşul

și contemplarea lumii de sus ca reprezentînd suișul sufletului către locul inteligibilului, ai înțelege bine ceea ce eu nădăjduiam să spun, de vreme ce așa ceva a dorit să asculți. Dacă nădejdea aceasta e îndreptățită, Zeul o știe[257].

Opiniile mele însă acestea sînt, anume că în domec niul inteligibilului, mai presus de toate este ideea Binelui, că ea este anevoie de văzut, dar că, odată văzută, ea trebuie concepută ca fiind pricina pentru tot ce-i drept și frumos; ea zămislește în domeniul vizibil lumina și pe domnul acesteia, iar în domeniul inteligibil, chiar ea domnește, producînd adevăr și intelect; și iarăși cred că cel ce voiește să facă ceva cugetat în viața privată sau în cea publică, trebuie s-o contemple."

„Sînt de aceeași părere — spuse el — în felul în care pot."

„Atunci fii de acord și cu lucrul ce urmează și nu te mira că cei care ajung aici nu vor să se îndeletnicească cu afacerile omenești, ci, mereu, sufletele lor cată în sus, fapt firesc dacă aceasta se întîmplă du-
d pă chipul imaginii înfățișate mai înainte."

„E firesc."

„Dar crezi că e de mirare, dacă cineva, sosind de la contemplarea divinului la cea a lucrurilor omenești, se poartă cum nu trebuie și se face de rîs, avînd vederea încă slabă? Ți se pare de mirare că, înainte de a se obișnui îndestulător cu bezna din lumea de aici, este silit, pe la tribunal sau pe aiurea, să se confrunte cu umbrele dreptății, sau cu statuile de la care provin umbrele și să se ia la întrecere cu alții în legătură cu
e acest subiect și în felul în care sînt înțelese toate acestea de către oameni ce n-au văzut niciodată dreptatea însăși?"

„Nu este deloc de mirare."

518 a „Dar dacă lumea ar avea minte, și-ar aminti că există două feluri de slăbire a vederii, provenind de la două feluri de pricini: o dată a celor ce vin de la lumină la întuneric, apoi, ale celor ce vin de la întuneric la lumină. Ar putea atunci gîndi că același lucru se petrece și cu sufletul, atunci cînd l-ar vedea tulburat și incapabil să vadă ceva; n-ar trebui să

rîdă necugetat, ci s-ar cădea să cerceteze dacă nu
cumva, venind sufletul de la o viață mai luminoasă,
nu e pătruns de întuneric datorită neobișnuinței;
sau dacă, dimpotrivă, sosind de la mai multă nești-
ință înspre o viață mai luminoasă, nu s-a umplut de
o mai mare strălucire. Astfel, pe cel dintîi l-ar socoti
fericit pentru ceea ce i s-a întîmplat și pentru ceea ce a b
trăit, în timp ce pe celălalt l-ar socoti vrednic de milă.
Iar dacă totuși ar voi să rîdă de acesta din urmă, ar
fi mai puțin ridicol să rîdă de el, decît de cel care
sosește de sus, de la lumină."

„Foarte corect ceea ce spui."

„Așa ceva trebuie să cugetăm despre aceste su-
flete, dacă ideile noastre sînt adevărate. Și să nu
socotim că educația este ceea ce unii pretind că ea
este: într-adevăr, ei susțin că pot așeza știința într-un
suflet în care ea nu se afla, ca și cînd ar da vedere c
ochilor orbi"[258].

„Da, ei susțin așa ceva."

„Discuția noastră arată însă — am spus eu —
că, după cum ochiul nu e în stare să se întoarcă spre
strălucire dinspre întuneric, decît laolaltă cu întreg
corpul, la fel această capacitate prezentă în sufletul
fiecăruia, ca și organul prin care fiecare cunoaște,
trebuie să se răsucească împreună cu întreg sufletul
dinspre tărîmul devenirii, pînă ce ar ajunge să privea s-
că la ceea-ce-este și la măreața lui strălucire. Binele
pe aceasta o numim, nu?"[259]. d

„Da."

„Iată deci arta «răsucirii»![260] Se pune problema
în ce fel se va obține transformarea cea mai rapidă și
mai eficace a sufletului. Nu-i vorba de a-i sădi sim-
țul «văzului», ci de a-l face să «vadă» pe cel ce are
acest simț, dar nu a fost crescut cum trebuie și nici
nu privește unde ar trebui."

„Așa se pare" — spuse.

„Celelalte așa-zise virtuți ale sufletului par să fie
cumva apropiate de virtuțile trupului — de fapt,
ele nu există în el mai înainte, ci doar mai tîrziu apar e
în obiceiuri și în ocupațiile omului. Însă capacitatea
de a cugeta are, mai degrabă decît orice altceva, parte
de ceva divin, pare-se, ceva care face ca ea să nu-și

piardă puterea niciodată. Numai că ea poate deveni, dînd urmare «răsucirii» ceva folositor și util, sau
519 a nefolositor și vătămător. Ori n-ai observat la cei socotiți ticăloși dar iscusiți, că măruntul lor suflet e ager la vedere și privește cu ascuțime scopurile spre care s-a îndreptat, ca unul ce nu are o vedere slabă, dar e silit să slujească răului, încît, cu cît ar fi mai ager la vedere, cu atît ar săvîrși mai multe răutăți?"

,,Ba da."

,,Dacă atunci s-ar tăia încă din copilărie această parte /rea/ a sufletului, i s-ar tăia atunci legăturile
b de rudenie cu devenirea, precum cu un plumb nevrednic, legături care, înclinînd spre mîncăruri și plăceri de acest fel, spre bucuriile ospețelor, întorc în jos privirea sufletului. Or, dacă s-ar îndepărta de ele și s-ar întoarce către adevăr, aceeași putere aparținînd acelorași oameni, l-ar vedea atunci cu multă agerime, la fel cum vede și lucrurile asupra cărora este acum îndreptată."

,,E verosimil."

,,Dar nu e verosimil și următorul lucru: nu este necesar, în temeiul celor de dinainte ca nici cei needucați și lipsiți de experiența adevărului să nu poată vreo-
c dată cîrmui ca lumea cetatea, dar nici cei lăsați să-și consume pînă la capăt viața în învățătură? Primii, deoarece duc lipsa unui principiu unic, pe care avîndu-l în vedere, să facă tot ceea ce fac, în viața privată și în public; ceilalți, fiindcă de bunăvoie nu vor acționa, socotind că au și ajuns să viețuiască în Insulele Fericiților."

,,Adevărat."

,,Este, prin urmare, sarcina noastră — am spus eu — a celor ce durăm cetatea, să silim sufletele cele mai bune să ajungă la învățătura pe care mai înainte am numit-o «supremă», anume să vadă Binele și să întreprindă acel urcuș, iar după ce, fiind sus, vor fi
d privit îndeajuns, să nu li se îngăduie ceea ce acum li se îngăduie."

,,Ce anume?"

,,Să rămînă pe loc și să nu mai vrea să coboare îndărăt la acei oameni înlănțuiți[261], nici să ia parte

la greutățile și cinstirile lor, fie că sînt mai mult sau mai puțin vrednice."

„Dar — spuse el — nu le vom face o nedreptate și nu îi vom face să trăiască mai rău, cînd lor le este cu putință să trăiască mai bine?"

„Iarăși ai uitat, prietene[262], că legea nu se sinchi- e
sește ca o singură clasă să o ducă deosebit de bine în cetate, ci ea orînduiește ca în întreaga cetate să existe fericirea, punîndu-i în acord pe cetățeni prin convingere și constrîngere, făcîndu-i să-și facă parte unul
altuia din folosul pe care fiecare poate să-l aducă 520 a
obștii. Legea face să fie în cetate astfel de oameni, nu ca să-l lase pe fiecare să se îndrepte pe unde ar vrea, ci ca ea să-i folosească pentru a întări coeziunea cetății."

„Adevărat, am uitat" — spuse el.

„Cugetă, deci, Glaucon, și vezi că nu le vom face o nedreptate celor care devin la noi filosofi, ci le vom prescrie un principiu drept, determinîndu-i să poarte de grijă celorlalți și să vegheze asupră-le. Le
vom spune că filosofii apăruți în alte cetăți nu iau b
parte în chip firesc la problemele acelor cetăți: căci ei apar acolo de la sine putere, în pofida constituției fiecărei cetăți; și este drept ca ceea ce crește de la sine, nedatorînd nimănui hrană, nici să nu aibă în vedere să o asigure vreunuia. «Noi însă — vom zice — v-am născut pe voi domni și regi peste voi înșivă și peste restul cetății, ca într-un stup[263]. Voi sînteți mai bine și mai desăvîrșit educați decît filosofii din alte cetăți și mai potriviți să participați la ambele
— /la filosofie și la cîrmuire/. Prin urmare, fiecare, c
la rîndul său, trebuie să coboare către locuința comună a celorlalți și trebuie să se obișnuiască a privi obscuritatea. Căci de îndată ce vă veți fi obișnuit cu ea, o veți vedea de nenumărate ori mai bine decît cei de acolo și veți ști ce este fiecare dintre umbre și a cui umbră este, fiindcă voi ați contemplat adevărul despre cele frumoase, drepte și bune. În acest fel, voi (ca și noi) veți dura cetatea în stare de trezie, iar nu de vis, așa cum sînt durate azi majoritatea cetăți-
lor, de către cei ce se luptă unii cu alții pentru niște d
umbre și se sfădesc pentru dreptul de a cîrmui, ca și

cînd acesta ar fi ceva însemnat. Adevărul este că cetatea în care cei meniți să conducă doresc cel mai puțin să conducă, este, în chip necesar, cel mai bine și mai neînvrăjbit durată; iar cea în care cîrmuitorii se poartă pe dos, arată și pe dos decît prima''[264].

,,Absolut.''

,,Atunci, oare crezi că nu ne vor da ascultare odraslele noastre, după ce vor auzi toate acestea și nu vor voi să poarte partea lor de povară în cetate, fiecare cînd îi sosește rîndul, ci vor voi doar să locuiască toată viața unii împreună cu ceilalți, într-un loc al purității?''

e ,,E cu neputință — spuse el. Căci le vom prescrie ceva drept unor oameni drepți. Iar fiecare dintre ei se va îndrepta către conducere ca spre ceva silnic mai curînd decît spre orice altceva, invers decît fac conducătorii de acum, din fiecare dintre cetăți.''

,,Astfel stau lucrurile, prietene — am spus eu. Dacă celor meniți să conducă le vei afla o viață mai
521 a bună decît cea de conducător, este cu putință să ai o cetate bine orînduită. Căci numai în ea vor domni cei cu adevărat bogați, nu în bani, ci în ceea ce trebuie să fie bogat omul fericit: într-o viață bună și rațională. Dar dacă vor veni în viața publică cei care, acasă, sînt cerșetori și flămînzi, socotind că de aici — din domeniul public — le va fi dat să pună mîna pe bine, nu e cu putință să ai o cetate bine orînduită. Fiindcă odată ce cîrmuirea ajunge un obiect de dispută, războiul pătrunzînd în casă și în interior, el îi nimicește și pe cîrmuitori și restul cetății.''

,,Cu totul adevărat'' — spuse el.

b ,,Dar cunoști vreo altă viață, în afară de cea proprie adevăratei filosofii, care să disprețuiască demnitățile politice?''

„Nu, pe Zeus!" — răspunse el.

,,Așadar este necesar ca spre cîrmuire să nu se îndrepte cei ce o îndrăgesc. Căci altminterea cîrmuitorii devin rivali în iubire și se luptă unii cu alții.''

,,Cum să nu!''

,,Pe care alții, deci, îi vei determina să se îndrepte spre paza cetății, decît pe cei care, mai întîi, sînt cei mai buni cunoscători ai condițiilor ce fac o cetate

să fie cel mai bine alcătuită, dar care, în plus, mai au şi alte cinstiri /decît cele politice/, ca şi o viaţă mai bună decît cea politică?''

,,Pe nimeni alţii'' — spuse.

E. ,,Vrei să cercetăm şi acest punct: în ce fel c
astfel de oameni vor apărea în cetate şi în ce fel vor putea fi conduşi ei către lumină precum se spune că sînt cei ce suie de la Hades către zei?''[265].

,,Cum să nu vreau!''

,,Aceasta n-ar fi doar o răsturnare a scoicii![266] Ci o «răsucire» a sufletului de la o zi întunecată ca noaptea către ziua cea adevărată, o ascensiune şi o revenire către ceea-ce-este. Aceasta afirmăm că este filosofia cea adevărată.''

,,Cu totul.''

,,Nu trebuie cercetat care învăţătură anume posedă
o astfel de putere?'' d

,,Cum de nu!''

,,Care ar fi acea învăţătură sortită, Glaucon, să tragă sufletul dinspre devenire către ceea-ce-este? Iată la ce mă gîndesc: n-am afirmat că e necesar ca tinerii noştri să fie pregătiţi în arta războiului?''

,,Ba da.''

,,Trebuie deci să legăm şi această învăţătură pe care o căutăm de acel principiu ...''

,,Care anume?''

,,Cel de a nu fi inutilă unor bărbaţi războinici.''

,,Trebuie — zise — dacă e cu putinţă.''

,,Pe ei i-am educat mai înainte prin gimnastică e
şi muzică.''

,,Aşa a fost'' — spuse.

,,Gimnastica a fost pusă să aibă în vedere ceea ce apare şi piere. Căci ea priveghează creşterea şi descreşterea trupului.''

,,Pare-se.''

,,Deci n-ar putea fi ea învăţătura pe care o căutăm!''

,,Nu.'' 522 a

,,Dar oare este ea muzica, toată cîtă am analizat-o mai înainte?''

„Aceea — spuse el — era pandantul gimnasticii, dacă îți amintești. Ea îi educa pe paznici cu ajutorul bunelor deprinderi și le oferea prin armonie, o bună armonie interioară, iar prin ritm, un ritm interior, dar nu oferea o știință. Ea stăpînea, în domeniul discursurilor, și alte deprinderi înrudite cu acestea și stăpînea, de asemenea, între discursuri, pe cele cu un caracter mitologic, cît și pe acelea mai apropiate de
b adevăr. Dar în ea nu exista vreo învățătură care să conducă spre ceva asemănător cu ceea ce tu cauți acum."

„Mi-ai amintit perfect — am spus eu. Într-adevăr, ea nu avea nimic asemănător. Dar, minunat Glaucon, care ar putea fi această învățătură? Căci meseriile, toate, au apărut a fi servile ..."

„Cum să nu fie? Atunci ce învățătură mai rămîne, în afara gimnasticii, a muzicii și a meseriilor?"

„Ei bine, — am zis eu — dacă nu putem afla nimic în afara acestora, să luăm vreuna dintre învățăturile care se extind asupra tuturor ocupațiilor."

„Care anume?"

c „Acel lucru comun — am spus eu — pe care toate meseriile, cugetările și științele trebuie să-l învețe în primul rînd."

„Care?"

„Acel mărunt lucru, — am spus eu — faptul de a deosebi pe unu, doi și trei. Vorbesc, în principiu, despre numărul însuși și despre calcul. Sau nu e adevărat că orice meserie și știință este obligată să se împărtășească din acestea?"

„Ba da" — spuse.

„Atunci și arta războiului?"

„E necesar din plin."

d „Ridicol general ne apare, de fiecare dată, în tragedii, Agamemnon datorită lui Palamedes! Căci acesta afirmă despre sine că, descoperind numărul, a stabilit apoi rînduirea oștirii la Troia și că a numărat corăbiile și toate celelalte, ca și cînd, mai înainte, ele nu fuseseră numărate sau Agamemnon n-ar fi știut nici cîte picioare are, de vreme ce nu știa să numere. Așadar, ce fel de general crezi că era el?"[267].

„Uimitor general, dacă acestea ar fi adevărate!"

„Deci vom socoti că putinţa de a calcula şi de a număra este încă o învăţătură necesară unui războinic?" e

„Mai mult ca orice — zise el — dacă urmează să înţeleagă ceva din rînduirea trupelor şi, încă mai mult, dacă e să fie om."

„Dar oare ai ideea pe care o am şi eu despre această învăţătură?"

„Anume?"

„Există şansa ca ea să ţină de acele învăţături pe 523 a
care noi le căutăm, ce conduc, prin firea lor, către intelectul pur, dar ca nimeni să nu se slujească cum trebuie de ea, cea care poartă spre esenţă."

„Cum aşa?"

„Voi încerca să fac limpede părerea mea. Însă priveşte şi tu acele învăţături pe care le definesc ca înălţînd — ori nu — încotro ne interesează şi încuviinţează sau neagă că această învăţătură ar fi precum bănui."

„Arată!"

„Arăt, dacă tu observi că unele lucruri sensibile
nu atrag intelectul spre a le cerceta, fiind ele îndestu- b
lător judecate de către senzaţii; altele însă cer din partea intelectului o cercetare deoarece senzaţia nu face nimic trainic."

„E clar că te referi la lucrurile aflate la depărtare sau la desenele în clar-obscur."

„Nu înţelegi întru totul ceea ce spun."

„Ce spui atunci?"

„Cele ce nu atrag intelectul — am zis eu — sînt cele care nu cad în acelaşi timp sub incidenţa unei
senzaţii contrare. Pe cele care fac aşa ceva le soco- c
tesc ca solicitînd intelectul, deoarece senzaţia nu arată cu nimic mai mult un contrariu decît pe celălalt, fie că aceste senzaţii sosesc de aproape sau de departe. Iată, astfel va fi mai clar ceea ce susţin: spunem că acestea sînt trei degete — cel mare, arătătorul şi mijlociul."

„Desigur."

„Ia seama că eu vorbesc despre obiecte văzute de aproape. Însă cercetează în legătură cu ele următorul aspect."

„Care anume?"

„Fiecare dintre ele apare a fi în aceeași măsură
d «deget» și sub acest aspect nu se deosebește deloc de celelalte, fie că este văzut a fi în centru, ori la capăt, fie că e alb, ori negru, gros sau subțire și așa mai departe. În toate aceste cazuri, sufletul majorității oamenilor nu este condus către gîndire, încît să se întrebe ce este un deget. Căci nicăieri vederea nu-i arată că, în același timp, un deget ar fi contrariul unui deget."

„Nici nu-i contrar."

„E verosimil, deci, că o astfel de senzație nu poate
e atrage și trezi intelectul."

„Verosimil."

„Dar ia privește: mărimea degetelor și micimea lor sînt oare îndestulător văzute de către vedere, încît să nu fie nici o deosebire pentru ea a se așeza pe cel aflat la mijloc sau la capăt? Și asemănător în ceea ce privește grosimea și subțirimea, moliciunea și duritatea, cînd sînt percepute de către pipăit? Dar oare astfel de aspecte nu sînt insuficient arătate și de
524 a celelalte simțuri? Sau fiecare dintre simțuri face următorul lucru: mai întîi simțul aplicat pe ceva tare, este silit să înregistreze apoi și ceva moale, comunicînd sufletului că aceeași entitate este resimțită și ca tare și ca moale?"

„Da, astfel se întîmplă."

„Nu e, deci, necesar ca, în astfel de situații cel puțin, sufletul să ajungă în încurcătură, întrebîndu-se ce anume indică senzația în raport cu tarele, dacă pe același lucru îl declară și moale, ca și senzația ușorului, a greului, întrebîndu-se ce este ușorul și greul, de vreme ce senzația îl arată și pe greu ca fiind ușor și pe ușor ca fiind greu?"

b „Asemenea interpretări /ale simțurilor/ apar absurde sufletului și ele pretind o cercetare" — spuse el.

„E verosimil — am zis eu — că sufletul face în atare cazuri, pentru prima oară, experiența socotitului și apelează la intelect, spre a vedea dacă obiectele propuse /simțurilor/ sînt unul sau două"[268].

„Cum să nu!"

„Dar dacă obiectele apar a fi două, fiecare apare a fi diferit, dar este, la rîndul său, unul."

„Da."

„Dacă fiecare este unu, dar ambele sînt două, vei gîndi cele două ca distincte. Căci indistinctele nu le-ai putea gîndi ca două, ci ca pe unul singur!" c

„Adevărat."

„Or, vederea, — spuneam noi — percepea marele și micul, dar nu ca pe ceva distinct, ci amestecat."

„Așa e."

„Însă tocmai pentru limpezirea acestei situații, este nevoit intelectul să vadă și el marele și micul, dar nu amestecate, ci distincte, invers decît vederea."

„Adevărat."

„Dar nu tocmai din acest moment începem să ne întrebăm ce sînt marele și micul?"

„Ba da."

„Și astfel, am denumit un aspect inteligibil, pe celălalt — vizibil."

„Exact" — zise. d

„Aceasta încercasem adineaori să spun, anume că unele lucruri atrag gîndirea, altele — nu. Pe cele care ajung obiect al senzației laolaltă cu contrariile lor le definesc ca atrăgînd-o, pe cele care nu fac așa, nu le socotesc în stare să o trezească."

„Înțeleg acum și văd și eu lucrurile la fel."

„Ei bine, numărul și Unul din care categorie fac parte?"[269].

„Nu-mi dau seama."

„Ci, călăuzește-te după cele spuse mai înainte: dacă Unul în el însuși este îndeajuns văzut sau perceput prin vreo altă senzație, el nu ar putea conduce către esență, așa cum am arătat în cazul degetului. e
Dar dacă, în ceea ce-l privește, apare mereu o contradicție, astfel încît el să nu apară cu nimic mai mult Unu decît non-Unu, sufletul ar avea nevoie de un judecător și ar ajunge în încurcătură, fiind silit să caute și să-și pună în mișcare gîndirea dintr-însul. S-ar întreba ce anume este, în sine, Unul și astfel, învățătura despre Unu ar aparține acelora care conduc și îndreaptă către contemplarea a ceea-ce-este." 525 a

„Da, contemplarea Unului posedă din belşug acest caracter. Căci vedem deopotrivă acelaşi lucru şi ca unu şi ca o nesfîrşită mulţime."

„Atunci, dacă aceasta este situaţia Unului — am zis eu — nu la fel se va întîmpla cu orice număr?"

„Cum de nu?"

„Dar calculul şi aritmetica sînt, în întregime, legate de număr."

„Întru totul."

b „Deci aceste discipline apar în stare să conducă spre adevăr"[270].

„Chiar deosebit de mult."

„Ar putea aparţine deci aritmetica învăţăturilor pe care le căutăm. Căci pentru un războinic este necesară cunoaşterea ei, din pricina nevoii de a rîndui oştile, iar pentru un filosof, deoarece acel ce leapădă haina devenirii trebuie să se atingă de esenţă, căci altminteri el nu va ajunge niciodată un om care să chibzuiască."

„Aşa e."

„Dar paznicul nostru se întîmplă să fie şi războinic şi filosof."

„Bun, şi?"

„O învăţătură potrivită, deci, vei legifera, Glaucon, şi îi vei convinge pe cei care, în cetate, vor fi siliţi să aibă sarcinile cele mai importante, să se în-
c drepte spre calcul şi să se ocupe cu el, dar nu în chip profan, ci astfel încît să ajungă la contemplarea naturii numerelor cu ajutorul intelectului, ocupîndu-se de acestea nu în vederea vînzării sau cumpărării, precum negustorii sau precupeţii, ci pentru război şi pentru a face sufletul însuşi pregătit să se întoarcă lesne dinspre devenire către adevăr şi fiinţă."

„Preafrumos grăieşti!" — zise.

„Mă mai gîndesc, — am spus — după ce s-a
d vorbit despre arta calculului, la subtilitatea ei şi că ea este de folos în multe feluri scopului nostru, dacă va fi practicată în vederea cunoaşterii şi nu a negustoriei."

„În ce fel va fi de folos?"

„Mă refer la ceea ce aveam în vedere adineaori, anume că ea îndreaptă cu putere sufletul înspre înalt, silindu-l să discute despre numerele însele, nepri-

mind cu nici un chip ca cineva să vorbească despre ele, arătînd sufletului numere conținute în corpuri vizibile sau palpabile. Știi doar că cei pricepuți la calcul ar rîde și n-ar fi de acord, dacă cineva ar încerca, cu mintea, să dividă unitatea. Ci, dacă tu ai «îmbucătăți-o», ei ar înmulți-o, băgînd de seamă ca niciodată Unul să nu pară a fi non-Unu — adică multe părți"[271]. e

„Adevărat ce spui" — vorbi el.

„Și dacă, Glaucon, cineva i-ar întreba: «O, minunați oameni, ce fel de numere sînt cele despre care vorbiți, în rîndul cărora Unul este așa cum este socotit de către voi — fiecare unitate întreagă fiind egală cu alta, neadmițînd nici o diferență față de ea și fără să aibă, în sine, vreo parte?» Ce crezi că ar răspunde ei?" 526 a

„Ar răspunde, cred, că despre aceste numere vorbesc, care nu pot fi decît gîndite; altminterea fiind imposibil să fie cumva percepute."

„Vezi, așadar, — am zis — prietene, că sînt într-adevăr sorți buni ca învățătura aceasta să ne fie necesară, de vreme ce ea silește sufletul să se folosească de gîndire în ea însăși, spre a ajunge la adevăr, în el însuși?" b

„Da, strașnic face ea asta!"

„Ei bine, dar ai observat lucrul următor? Că cei prin fire buni la calcul au o firească agerime a minții, ca să spunem așa, pentru toate învățăturile. Iar cei înceți, dacă primesc învățătura calculului și se exersează, chiar dacă nu au vreun alt folos, ajung totuși mai ageri decît erau și fac cu toții progrese"[272].

„Așa este."

„Și apoi, căutînd învățături care să pretindă mai multă osteneală de la cel care învață și studiază, n-ai putea afla, în afara acesteia, nici multe și nici nu le-ai putea găsi cu ușurință." c

„Defel nu le-ai găsi!"

„Din pricina tuturor acestora deci, calculul nu trebuie lăsat deoparte, ci trebuie ca cei mai buni prin fire să fie învățați să-l cunoască."

„De acord!" — zise.

„Cu asta, una la mînă! Să cercetăm, însă, o cunoș-

ință înrudită cu calculul, dacă cumva ni se potrivește."

„La ce te referi? — întrebă el. La geometrie?"

„Exact."

d „Pe cît are ea de-a face cu arta militară, e limpede că ni se potrivește: căci în privința campaniilor militare, a ocupării unor teritorii, a strîngerii și desfășurării oastei, cît și a tuturor situațiilor în care armatele sînt dispuse /într-o anumită ordine/, fie chiar în timpul luptei, fie în timpul marșurilor, un comandant ar fi mai bun sau mai rău, în măsura în care ar fi priceput sau nu la geometrie."

„Dar pentru acestea — am spus eu — ar ajunge chiar și o mică parte a geometriei și a calculului. Trebuie însă cercetată partea ei cea mai însemnată și care duce mai departe, anume, dacă cumva ea te
e poartă spre a vedea mai ușor ideea Binelui. Or, — afirmăm — într-acolo poartă toate cîte silesc sufletul să se întoarcă spre acel loc, unde se află cea mai de presus fericire a ceea-ce-este[273], pe care el, sufletul, neapărat are, cu orice preț, a o vedea."

„Adevărat" — zise.

„Așadar, dacă /geometria/ silește să se contemple esența, ni se potrivește, dacă însă își dă silința doar în vederea devenirii, nu se potrivește."

„Așa să zicem."

527 a „Nu ne vor face să cădem în îndoială cei puțin pricepuți la geometrie, fiindcă știința însăși este total contrarie aspectului rezultat din vorbele spuse, în ceea ce o privește, de către cei ce o practică."

„Cum așa?"

„Ei vorbesc în chip ridicol și insuficient: căci toate discuțiile le poartă ca oameni practici care au în vedere acțiunea. Spun că «fac pătrate», că «întind», «adaugă» și tot așa glăsuiesc, cu toate că această
b învățătură, în întregul ei, se practică în vederea cunoașterii"[274].

„Întru totul."

„Să mai cădem de acord asupra unui punct?"

„Care anume?"

„Că este vorba despre știința a ceea-ce-veșnic-este și nu a ceea ce cînd apare, cînd piere."

„De acord. Geometria este știința a ceea-ce-veșnic-este.”

„Ea reprezintă, deci, preavrednic bărbat, un mijloc de a trage sufletul spre adevăr și de a pregăti inteligența filosofului să îndrepte în sus facultățile pe care, în chip nepotrivit, le îndreptăm în jos.”

„Cît e cu putință” — zise.

„Cît e cu putință să prescriem deci ca cei aflați în c
cetatea cea frumoasă[275] să nu ocolească în nici un chip geometria. Dealtfel nu sînt mici nici utilizările secundare ale acestei învățături.”

„Care?”

„Cele pe care tu le-ai pomenit: cele legate de război, ca și cele legate de întregul activității de învățare, pentru ca să o primim mai bine. Căci știm că un om ce se bizuie pe geometrie este întru totul diferit de unul care nu se bizuie pe ea.”

„Întru totul, pe Zeus!” — spuse.

„Să dăm tinerilor, deci, această a doua învățătură?”

„Să le-o dăm.”

„Dar să nu le dăm astronomia ca pe cea de-a treia? d
Sau nu crezi?”

„Ba da — vorbi el. Căci a înțelege mai bine mersul anotimpurilor, al lunilor și al anilor este o cunoștință potrivită nu doar cu agricultura și navigația, ci și, deloc mai puțin, cu arta militară.”

„Drăguțule! Parcă te temi de mulțime, să nu se spună că prescrii învățături inutile! Nu e deloc neînsemnat ceea ce spui, desigur, dar e dificil de crezut că, prin intermediul acelor cunoștințe, un anumit organ, propriu sufletului fiecăruia, se curăță și se reaprinde, după ce el a fost nimicit și orbit de către celelalte în- e
deletniciri. E de preferat însă ca el să fie păstrat, mai degrabă decît zece mii de ochi. Căci doar cu ajutorul său e văzut adevărul. Iar cei ce sînt de acord cu așa ceva, negreșit vor socoti că opinezi just. Cei însă care n-au cunoscut niciodată lucrul acesta, vor spune că spui prostii. Căci ei nu văd aici vreun alt folos, vrednic de a fi amintit. Cercetează așadar cu care dintre acești oameni stai de vorbă. Sau cumva 528 a
nu vorbești nici măcar cu cei dintîi, ci discuți în

principal pentru tine însuți, fără ca totuși să te superi dacă vreun altul ar voi să aibă folos de pe urma vorbelor tale."

„Așa și vreau — spuse — să vorbesc, să întreb și să răspund în principal pentru mine însumi."

„Întoarce-te însă înapoi — am zis eu — căci nu am așezat acum corect știința care urmează geometriei!"

„Dar cum să facem?"

„După figura plană, am luat corpul aflat deja
b într-o mișcare de revoluție, înainte de a-l lua pe el, în sine. Se cuvine ca, în continuarea celei de-a doua dimensiuni, să o luăm pe cea de-a treia. E vorba despre dimensiunea proprie cuburilor și a obiectelor ce au parte de adîncime."

„Așa este. Însă, Socrate, se pare că această știință încă n-a fost inventată!"[276].

„Aceasta are două pricini — am zis eu. Mai întîi fiindcă nici o cetate nu prețuiește astfel de cunoștințe, iar ele sînt cercetate fără energie, fiind extrem de dificile. Apoi, fiindcă cercetătorii au nevoie de un organizator, fără de care nu ar putea face descoperiri. Or, acesta e greu să apară; iar dacă ar apărea,
c după cum stau lucrurile acum, cercetătorii nu i-ar da ascultare, din pricina prea marii lor înfumurări. Dar dacă cetatea, în întregul ei, ar organiza această muncă, prețuind-o, ei ar da ascultare, iar problemele, cercetate cu continuitate și energie, s-ar lămuri în ce fel sînt. Căci chiar și acum, disprețuite cum sînt de către mulțime care le pune piedici, știrbite și de către cercetători care nu pot spune întrucît ele servesc la ceva, totuși, în pofida tuturor acestora, ele cresc cu forța ce o au de la frumusețea lor proprie și nu este deloc de mirare că au apărut."

d „Într-adevăr — zise el — aceste cercetări sînt minunate și deosebite! Dar explică-mi mai clar ce ai spus acum: ai atribuit geometriei preocuparea pentru figura plană?"

„Da" — am spus eu.

„Mai întîi, ai pus după aceasta astronomia, apoi însă ai dat înapoi."

„Grăbindu-mă să parcurg cu repeziciune totul, ajung mai degrabă să rămîn în urmă! Fiindcă cercetarea sa se arăta ridicolă, am trecut de metoda care urma în continuare, cea legată de corpuri și am vorbit despre astronomie după geometrie, astronomia fiind mișcarea corpurilor"[277]. e

„Adevărat ce spui."

„Să așezăm deci astronomia drept cea de-a patra învățătură, luînd știința lăsată acum deoparte — geometria în spațiu — drept existentă, dacă cetatea ar voi s-o aibă."

„Verosimil — zise. Însă, Socrate, adineaori m-ai buimăcit puțin, spunîndu-mi că laud astronomia ca un bădăran. Acum aprob însă calea pe care ai luat-o. Căci mi se pare pentru oricine clar că astronomia silește sufletul să privească în sus și ne poartă din 529 a
lumea terestră către cea celestă."

„Probabil că aceasta e clar pentru oricine în afara mea. Căci eu nu văd lucrurile așa."

„Dar cum?" — întrebă el.

„În felul în care o abordează acum cei ce o înalță către filosofie, îmi pare că ea te face, întru totul, să privești în jos!"

„Ce spui?"

„Eu cred că n-ai fost lipsit de idei nobile în felul cum înțelegi învățătura despre cele de sus: căci, dacă cineva, dînd capul pe spate și văzînd pe plafon cîteva b
picturi frumoase, ar învăța ceva, e probabil, ai socoti tu, că el a privit nu cu ochii, ci cu mintea. Poate că tu vezi lucrurile cum trebuie, iar eu sînt neghiobul. Căci nu pot să cred că determină sufletul să privească în sus altă învățătură decît cea care s-ar referi la ceea-ce-este și la ceea ce nu e vizibil. Iar dacă cineva, holbînd ochii la cer, ori strîngîndu-i cînd vede pămîntul, ar încerca să învețe ceva de pe urma lucrurilor sensibile, afirm că el nu ar putea, în fapt, învăța ceva — căci nimic dintre asemenea lucruri nu posedă, în sine, știința — și afirm că sufletul său privește în jos c
și nu în sus, chiar dacă el ar voi să învețe, aflat fiind în plută pe spate, pe uscat sau pe mare!"

„Sînt pedepsit — spuse el. Mi-ai dat o lovitură și pe bună dreptate! Dar cum susții că trebuie învățată

astronomia în raport cu felul în care este ea acum
învățată, dacă /tinerii noștri/ urmează să aibă vreun
folos din învățătură în felul în care ne interesează?"
„În felul următor — am zis. Toate podoabele de
pe cer, de vreme ce ele sînt podoabe ale vizibilului, să
fie socotite cele mai frumoase și mai precise dintre
d cele din lumea vizibilului, dar cu mult sub frumusețile
autentice și mișcările pe care Repeziciunea reală și
Încetineala reală le stîrnesc în numărul adevărat și în
formele adevărate, între ele ca și în mișcările formelor
conținute, toate acestea fiind perceptibile cu mintea și
cugetul, dar nu cu vederea. Sau crezi că da?"[278].

„Deloc" — răspunse el.

„Așadar — am zis eu — trebuie să vedem fru-
musețea cerului drept un model în vederea celeilalte
învățături, la fel cum s-ar întîmpla cînd ai da peste
picturi minunat încondeiate și lucrate de către
e Dedal sau alt meșter ori pictor: da, căci un specia-
list în geometrie ar socoti, văzîndu-le, că sînt mi-
nunat întocmite, dar că ar fi ridicol să se creadă,
cu seriozitate, că cineva va înțelege, privindu-le,
530 a adevărul despre egalitate, dublu, ori alt raport."

„Cum de n-ar fi ridicol?"

„Nu crezi că adevăratul astronom va avea aceeași
reacție privind mișcările astrelor? El va socoti că
acestea au fost întocmite în chipul cel mai frumos
cu putință și că în acest fel creatorul cerului a alcă-
tuit cerul și ceea ce el cuprinde. Examinînd însă
raportul armonios al zilei cu noaptea, al acestora
față de Lună, al Lunii față de an, al celorlalte astre
față de Soare și Lună, ca și raportul unora cu celelalte,
nu crezi că i se va părea ciudat omul care socotește
că evenimentele cerești decurg mereu la fel, întru
b nimic schimbate, deși sînt corporale și vizibile și nu
i se va părea la fel de ciudat să vrei cu orice preț
să surprinzi adevărul lor?"[279].

„Cred că da, acum cînd te aud pe tine."

„Punînd probleme, deci, vom aborda astrono-
mia, la fel ca și geometria. Și să lăsăm deoparte
cele din cer, dacă urmează, ca, avînd de-a face cu
autentica astronomie, să transformăm partea prin

fire cugetătoare din suflet, din nefolositoare, în folositoare." c

„Prescrii astronomiei o sarcină de multe ori mai mare decît cea pe care o are acum."

„Cred că vom prescrie şi celelalte sarcini în acelaşi chip, dacă, în calitate de legiuitori, ar fi să slujim la ceva. Dar poţi să-ţi aminteşti de vreuna din învăţăturile potrivite?"

„Nu-mi vine acum în minte."

„Mişcarea — am spus eu — oferă nu un singur aspect, ci mai multe, pe cît cred. Probabil că cel înţelept va putea să vorbească despre toate. Nouă, d însă, două ne sînt evidente."

„Care anume?"

„Pesemne că aşa cum ochii noştri se fixează asupra astronomiei, astfel şi urechile sînt fixate asupra mişcării armonice, şi că aceste două ştiinţe sînt surori[280], după cum afirmă pythagoricii, iar noi aprobăm, Glaucon. Sau cum altfel?"

„Aşa."

„Aşadar, deoarece problema este vastă, să aflăm e de la ei cum văd aceste aspecte şi dacă mai există ceva în plus. Cît despre noi, să ne ocupăm, dincolo de toate acestea, de treaba noastră."

„Care anume?"

„Ca nu cumva cei pe care îi vom creşte, să se apuce să înveţe din aceste ştiinţe ceva nedesăvîrşit şi care nu duce întotdeauna într-acolo unde trebuie ca toate să se îndrepte, aşa cum spuneam adineaori în legătură cu astronomia. Ori nu ştii că şi în privinţa armoniei se face ceva asemănător? Căci tot măsurînd 531 a relaţiile vocilor şi sunetelor în concertul lor sonor, unele faţă de celelalte, ei lucrează fără desăvîrşire, întocmai ca şi astronomii."

„Pe zei, — vorbi el — ei fac şi ceva de tot rîsul! Dînd nume anumitor intervale mici şi aţintindu-şi asupră-le urechile, de parcă ar voi să tragă cu urechea la vecini, unii afirmă că se mai aude o rezonanţă intermediară şi că ea este cel mai mic interval cu care trebuie măsurat, în timp ce alţii, punînd aceasta la îndoială, afirmă că sunetele respective au aceeaşi

b înălţime[281]. Şi unii şi ceilalţi pun însă urechile înaintea intelectului."

„Tu vorbeşti de acei inşi pricepuţi care prezintă faptele cu ajutorul corzilor, pe care le tortureazâ şi le întind pe chei. Dar ca să nu lungim imaginea aceasta, cu plectrul care primeşte lovituri, cu corzile puse sub acuzare, socotite a fi, ori lăudăroase, ori îndărătnice, mă opresc aici şi spun că nu la aceştia mă refer, ci doar la aceia pe care i-am pomenit mai înainte. Ei procedează întocmai ca astronomii: caută
c în acest «concert audibil» numerele, însă, totuşi, nu suie pînă într-acolo încît să-şi pună probleme şi nu caută să cerceteze care anume numere se acordă între ele, care nu, şi din ce pricină unele da şi altele — nu."

„Teribil lucru spui!"

„Folositor însă, în vederea cercetării Frumosului şi Binelui, dar, dacă este urmărit în alt scop — e nefolositor."

„Verosimil."

F. „Eu cred — am spus — că metoda ce se bizuie
d pe toate învăţăturile pe care le-am parcurs, dacă ar putea ajunge la comuniunea şi la înrudirea acestora între ele şi dacă ar cugeta prin ce anume sînt ele apropiate unele de celelalte, ar purta cu sine ceva din principiul în vederea căruia am pornit la drum, şi atunci nu ne-am fi trudit nesăbuit. Dacă nu — atunci — nesăbuit."

„Şi eu bănui — spuse el — că lucrurile stau astfel. Ai însă în vedere o întinsă operă, Socrate!"

„Te referi la preludiu sau la ce altceva? Nu ştim oare că toate acestea sînt doar preludiile legii[282] pe care trebuie s-o învăţăm? Căci nu cred că cei pricepuţi în aceste discipline ţi se par a fi şi dialec-
e ticieni!"

„Nu, pe Zeus, în afară de cîţiva, puţini, pe care i-am întîlnit!"

„Însă — am zis eu — cei ce nu sînt în stare să obiecteze şi să răspundă obiecţiilor vor şti vreodată ceva din cele despre care afirmăm că trebuie să le ştie?"

„Deloc."

„Dar nu aceasta, Glaucon, este legea pe care dia- 532 a
lectica o duce la bun sfîrşit? Pe ea, care aparţine inteligibilului, ar putea-o imita puterea vederii, despre care spuneam că încearcă să privească spre animalele însele, către astrele însele, şi, la urmă, către soarele însuşi. La fel, atunci cînd cineva, cu ajutorul dialecticii, s-ar îndrepta, în afara oricăror senzaţii şi doar cu ajutorul raţiunii să cerceteze ce anume este fiecare
lucru şi n-ar da înapoi pînă ce n-ar înţelege Binele b
însuşi prin intelectul pur, doar atunci va ajunge el la capătul /cercetării/ domeniului inteligibil, aşa cum omul acela ajunsese la capătul domeniului vizibil."

„Întru totul" — spuse el.

„Însă nu numeşti dialectică această călătorie?"

„Da, şi?"

„Or, ea înseamnă desfacerea din lanţuri şi întoarcerea de la umbre către simulacre şi lumină, înseamnă apoi urcuşul din peşteră înspre soare; înseamnă
neputinţa noastră momentană de a privi direct ani- c
malele, plantele şi lumina soarelui, dar putinţa de a privi către reflexiile divine în apă şi către umbrele lucrurilor /reale/ şi nu către umbrele unor simulacre, lăsate de o lumină şi ea un simulacru al luminii solare. Toată această practică a artelor pe care le-am parcurs deţine puterea şi capacitatea de a înălţa partea cea mai bună a sufletului către contemplarea supremului bine din cele-ce-sînt, aşa cum dincolo se întîmpla cu partea cea mai clară a trupului, condusă să vadă ceea ce-i mai strălucitor din locul corporal
şi vizibil"[283]. d

„Eu unul accept toate acestea. Deşi mi se par dificil de acceptat, pe de altă parte, e dificil şi a nu le accepta. Totuşi, nu trebuie acum doar ascultat, ci şi revenit de multe ori asupra subiectului. Acceptînd deci acum că lucrurile stau aşa cum s-a spus, să mergem către legea însăşi şi s-o străbatem, după cum am străbătut şi preludiul. Arată, acum, în ce
fel este puterea dialecticii, sub ce fel de înfăţişări e
apare ea şi care îi sînt căile. Căci aceste căi ar fi, pe cît se pare, cele care ar conduce într-acolo, unde,

pentru cel ajuns, ar fi, deopotrivă, limanul de la capătul drumului, cît și sfîrșitul călătoriei."

533 a ,,Dragă Glaucon, — am spus eu — nu vei mai fi în stare să mergi mai departe — chiar dacă mie unuia nu-mi lipsește bunăvoința. Nici nu vei mai putea privi o imagine a lucrului despre care vorbim, ci va trebui să vezi adevărul însuși — acela care îmi apare mie cel puțin. Or, nu merită să ne străduim pentru a lămuri dacă aceasta-i realitatea ori nu. Dar ca să vedem ceva, da, pentru aceasta merită să ne străduim!"

,,Ei bine, și?"

,,Dar nu trebuie să ne silim să arătăm și că doar puterea dialecticii ar putea face evident acest «ceva» pentru omul priceput în materie, dar că în alt fel nu este cu putință?"

,,Merită aceasta toată silința noastră!"

b ,,Nimeni — am spus eu — nu va contesta spusele noastre, cînd afirmăm că nu există o altă metodă care să îmbrățișeze fiecare aspect al realității în măsura în care el este, în mod metodic. Căci celelalte arte, cu toatele, fie au de-a face cu opiniile și dorințele oamenilor, fie sînt întoarse spre producerea unor lucruri naturale sau artificiale, ori spre îngrijirea ființelor și a productelor. Restul artelor — despre care am afirmat că prind ceva din ceea-ce-este — geometria și cele ce o urmează pe aceasta — vedem că parcă întrevăd în vis ceea-ce-este, dar că aievea le este cu neputință să-l vadă, atîta vreme cît, slu-
c jindu-se de postulate, le lasă pe acestea în pace, incapabile deci să dea socoteală despre ele. Or, pentru acela care are drept izvor al cunoașterii ceea ce nu cunoaște, iar sfîrșitul și mijlocul /demersului său/ provin, prin combinări, de la principiul pe care nu-l cunoaște, ce mijloc există ca această potrivire de propoziții să devină vreodată o știință?"

,,Nici unul."

,,Așadar, — am spus eu — doar metoda dialectică merge pe această cale către principiul însuși, suprimînd postulatele, pentru ca acestea să iasă întărite. În fapt, ea poartă și ridică în liniște ochiul
d sufletesc, scufundat pînă atunci într-un mîl barbar.

Ea se folosește de artele pe care le-am cercetat, ca de elemente auxiliare. Pe acestea noi le-am numit «științe», spre a respecta obișnuința, dar ele au nevoie de alt nume, mai luminos decît cel de «opinie», dar mai întunecat decît cel de «știință». Am definit, mai înainte, drept «inteligență analitică» această facultate, dar nu este cazul, cred, ca niște oameni aflați, ca noi, dinaintea unei cercetări atît de vaste, e
să-și facă probleme de nume''[284].

,,Nu, desigur'' — spuse.

,,Ci e bun cuvîntul care lămurește gradul de claritate a gîndirii''[285].

,,Da.''

,,Ei bine, atunci — am zis eu — ca, așa cum am făcut mai înainte, să numim prima parte știință, a doua inteligență analitică, a treia credință și a
patra reprezentare. Ultimele două sînt în domeniul 534 a
opiniei, primele două — în cel al intelectului. Opinia se referă la ceea-ce-devine, intelectul — la ceea-ce-este. Iar raportul acestuia din urmă față de celălalt este raportul intelectului față de opinie; și ce este intelectul față de opinie este știința față de credință și inteligența analitică față de reprezentare. Să lăsăm însă deoparte, Glaucon, analogia și diviziunea fiecărei părți — a opinabilului și a inteligibilului — în alte două diviziuni, pentru ca să nu trebuiască să vorbim mult mai mult decît pînă acum''[286].

,,Eu unul sînt de acord și te urmez, pe cît pot.'' b

,,Dialectician — am zis — îl numești pe cel care percepe rațiunea esenței fiecărui lucru? Iar despre cel ce nu poate face aceasta, atîta vreme cît nu poate da seamă nici sieși, nici altuia, nu vei afirma că, în acea privință, înțelege ceva!''

,,Cum aș putea afirma?'' — zise.

,,La fel și despre Bine: cel care nu l-ar putea distinge cu ajutorul rațiunii, extrăgîndu-i ideea din toate celelalte și care nu ar trece, parcă luptînd,
prin toate obiecțiile, silindu-se să obiecteze la rîndul c
său, conform cu esența și nu cu opinia, cel care n-ar trece prin toate acestea fără greș și cu rațiunea, acela nu va putea fi numit de către tine cunoscător al Binelui însuși; ci, dacă va fi atins cumva

vreun simulacru al Binelui, vei spune că prin opinie şi nu prin ştiinţă a făcut-o şi că viaţa de aici şi-o petrece visînd şi dormitînd şi că, înainte de a se deştepta aici, în lumea noastră, va fi ajuns la Hades,
d pentru a adormi acolo cu desăvîrşire."

,,Pe Zeus, — zise el — chiar aşa voi zice!"

,,Dar nu vei putea accepta să-i laşi iraţionali, precum unele linii /în geometrie/, pe copiii tăi[287], pe care îi creşti şi îi educi cu gîndul (în cazul cînd i-ai creşte în fapt), atunci cînd ei ajung să domnească în cetate şi să aibă mai mare putere."

,,Nu, vezi bine!"

,,Vei legiui aşadar, ca ei să aibă parte de acea educaţie, în temeiul căreia să fie în stare, în chipul cel mai pătruns de ştiinţă, să întrebe şi să răspundă."

e ,,Voi legiui — zise — împreună cu tine."

,,Însă nu ţi se pare — am spus — că dialectica se aşază deasupra învăţăturilor precum un acoperiş şi că, în mod justificat, nu s-ar putea aşeza deasupra ei vreo altă învăţătură, ci că aici se află punctul
535 a final al învăţăturilor?"

,,Ba da."

G. ,,Îţi rămîne atunci să vezi care anume vor fi cei pe care îi vom face să se împărtăşească din această cunoaştere şi în ce chip."

,,Limpede."

,,Îţi aminteşti de selecţia anterioară a cîrmuitorilor, anume în ce fel erau cei pe care i-am ales?"

,,Cum de nu!"

,,Ai în vedere că firile acelea trebuie alese în raport şi cu restul criteriilor: căci trebuie preferaţi cei mai de nădejde, mai curajoşi şi, pe cît se poate,
b mai mîndri la înfăţişare. Dar în plus faţă de aceste condiţii, mai trebuie căutat nu doar ca ei să aibă un caracter nobil şi impunător, ci să posede şi calităţile potrivite cu educaţia pe care o avem acum în vedere."

,,La care anume te referi?"

,,Ei trebuie să aibă mintea ascuţită, fericit om, în vederea cunoaşterii şi să nu înveţe cu greutate. Căci sufletul se codeşte mult mai mult cînd e vorba

să învețe ceva dificil, decît în exerciții fizice. Într-adevăr, truda /minții/ le este sufletelor mai apropiată prin fire, le este proprie și nu o pot pune în comun cu trupul.".

„Adevărat" — zise.

„Trebuie căutat un om cu bună memorie, ferm c
și care iubește truda în orice privință. Sau cum altfel crezi că va voi cineva deopotrivă să trudească făcînd exerciții fizice și, totodată, să ducă la bun sfîrșit o astfel de învățătură și un astfel de studiu?"

„Nimeni n-ar putea așa ceva, fără să fie bine înzestrat în orice privință!"

„Din această pricină a căzut filosofia în greșeala de acum, dar și în discredit — am spus-o și mai înainte — pentru că oamenii nu au de-a face cu ea cum se cuvine; căci n-ar fi trebuit să aibă de-a face cu ea bastarzi, ci copii legitimi."

„Adică?"

„Mai întîi — am spus eu — e nevoie ca cel ce d
are de-a face /cu ea/ să nu fie șovăitor în dragostea sa pentru trudă: pe jumătate s-o iubească, pe jumătate — nu. Aceasta se întîmplă cînd unuia îi plac exercițiile fizice și iubește vînătoarea și toate ostenelile trupului, dar e lipsit de dragoste pentru învățătură, nici nu-i place să asculte sau să cerceteze, ci în toate acestea se ferește de osteneală. E șovăitor însă și cel ce se comportă, în iubirea sa pentru efort, invers decît acesta."

„Adevărat."

„Dar vom socoti, deopotrivă, schilod în raport
cu adevărul acel suflet care ar urî minciuna făcută e
cu bună știință, n-ar îndura-o și s-ar mînia peste poate cînd alții ar minți, dar care, totodată, ar primi lesne minciuna fără de știință și care, în chip prostește, lăsîndu-se cumva prins de ea, nu s-ar mînia, ci s-ar lăsa mînjit în neștiință, precum un dobitoc din neamul porcesc."

„Hotărît!" — zise el. 536 a

„Iar bastardul și copilul legitim în ce privește cumpătarea, vitejia, mărinimia și toate părțile virtuții, trebuie bine deosebiți. Căci dacă nu s-ar ști să se privească aceste aspecte — particular ori cetate, fiind

privitorul — atunci, fără să se bage de seamă, ar fi folosiți oameni schilozi și bastarzi la orișice treabă la care ar trebui folosiți fie prietenii, fie, în alt caz, cîrmuitorii."

„Chiar așa."

„E treaba noastră, deci, să băgăm bine de seamă la aceste aspecte: căci dacă supunîndu-i unei învă-
b țături și unui antrenament atît de serioase, vom educa tineri bine proporționați și cu spiritul bine proporționat, atunci nici Dreptatea însăși nu ne va putea reproșa ceva și vom păstra neștirbite cetatea și orînduirea ei. Însă dacă vom duce spre atare sarcini altfel de caractere, vom face pe dos și vom da prilej de mult rîs pentru filosofie."

„Ar fi într-adevăr urît!" — vorbi el.

„Cu totul! Dar am pățit chiar și acum — cred — ceva de rîs."

„Ce anume?"

c „Am uitat — am zis eu — că toată discuția e o joacă și am vorbit prea înflăcărat. Căci vorbind, priveam către filosofie și, văzînd-o acoperită cu noroi, m-am mîniat, cred, peste cuviință; fiind astfel plin de pornire împotriva vinovaților, am grăit, cred, ceea ce am grăit, prea serios!"[288].

„Nu, pe Zeus, — spuse el — cel puțin nu mi s-a părut mie așa, celui care a ascultat!"

„Dar mi s-a părut mie, celui care a vorbit! Să nu uităm însă lucrul următor: în alegerea făcută mai înainte, am ales oameni în vîrstă; în cea de
d față, aceasta nu e însă cu putință. Nu trebuie să-l ascultăm pe Solon, cum că, îmbătrînind, poți să înveți multe. Omul în vîrstă e mai puțin în stare să învețe, chiar decît să alerge, iar marile și multele osteneli cad în seama tinerilor."

„Neapărat" — zise el.

„Așadar, copiilor să le punem dinainte ceea ce ține de calcul, geometrie și de întreaga educație prealabilă — care trebuie predată înaintea dialecticii, cu grijă ca ei să nu o învețe ca niște robi."

„Adică?"

e „Fiindcă omul liber nu trebuie să învețe nimic cu de-a sila. Ostenelile trupești, venite cu de-a sila,

nu fac nici un rău trupului, dar nici o învățătură silnică nu rămîne în suflet."

„Adevărat" — spuse.

„Așadar, preabunule, nu-i crește cu de-a sila
pe copii în învățătură, ci învață-i prin joacă, pentru 537 a
ca să fii în stare mai degrabă să vezi firea fiecăruia."

„Are noimă ce spui!"

„Însă îți amintești spusa noastră că trebuie să ducem copiii să vadă războiul, călări, iar dacă ar exista siguranță, ei trebuie să se apropie și să «guste sînge» precum cățelandrii?"

„Îmi amintesc."

„Iar acela trebuie luat în socoteală, care s-ar arăta mai dibaci în toate aceste osteneli, învățătură și spaime."

„La ce vîrstă?" b

„Atunci cînd ei trec de vîrsta exercițiilor de gimnastică obligatorii. Căci în acel răstimp, fie că acestea durează doi, ori trei ani, nu se poate face nimic altceva[289]. Fiindcă truda grea și somnul nu se împacă cu învățătura. Pe de altă parte, ei sînt puși atunci la o încercare deloc neînsemnată: se vede cum se poartă fiecare în cadrul exercițiilor fizice."

„Cum de nu!"

„După această perioadă de timp — am spus eu — cei selecționați, care vor fi împlinit douăzeci de ani, vor primi cinstiri mai mari decît ceilalți. Iar cunoștințele amestecate pe care le aveau toți
copiii în timpul educației lor, trebuie puse acum în uni- c
tate spre binele celor selecționați, pentru a realiza o viziune sintetică asupra înrudirii lor reciproce dar și a înrudirii lor cu natura a ceea-ce-este."

„Doar o astfel de învățătură va fi trainică în mințile unde ea ajunge!"

„Ea reprezintă și cea mai bună încercare pentru firea de dialectician și pentru cea care nu este. Căci cel ce are o viziune sintetică este dialectician, cel ce nu o are — nu este."

„De acord" — spuse el.

„Ai în vedere aceste aspecte, privind la cei care
au asemenea trăsături în ei înșiși, care sînt constanți d
în învățătură, constanți în război și în restul ocupațiilor

legiuite; după treizeci de ani, selecţionîndu-i iarăşi pe cei care au fost o dată selecţionaţi, aşază-i în cinstiri încă mai mari şi cercetează verificînd cu ajutorul puterii dialecticii, care este în stare să pună deoparte ochii şi celelalte simţuri şi să se îndrepte către ceea-ce-este şi adevăr. Aici însă, prietene, trebuie să bagi bine de seamă!"

„La ce anume?"

e „Nu cunoşti ce mare este răul pe care, acum, îl aduce dialectica?"

„Care anume?"

„Cei care o practică se umplu de nelegiuire!"

„Şi încă ce!"

„Crezi că lor li se întîmplă ceva de mirare? Nu ai înţelegere pentru ei?"

„În ce fel?"

„Se întîmplă — am zis eu — precum cu un co-
538 a pil găsit ce ar fi crescut într-o familie bogată, nobilă şi puternică, fiind înconjurat de mulţi linguşitori; să zicem că, ajungînd el bărbat, ar înţelege că părinţii săi nu sînt cei care pretind a fi, dar nu i-ar putea găsi pe cei care l-au adus pe lume. Poţi să prezici cum s-ar purta acesta faţă de linguşitori şi faţă de cei ce l-au adus în acea familie, atît în vremea cînd nu ştia nimic despre adopţiune, cît şi atunci cînd a aflat despre ea, sau vrei să mă auzi pe mine prezicînd?"

„Vreau să te aud pe tine."

„Prezic că, în timpul cînd n-ar cunoaşte adevărul,
b el i-ar cinsti mai mult pe tată şi mamă şi pe celelalte presupuse rude decît pe linguşitori, ar trece mai puţin cu vederea dacă ar duce lipsă de ceva, mai puţin ar face sau ar spune vreo nelegiuire faţă de ei, i-ar asculta mai mult pe ei decît pe linguşitori."

„Pesemne că da."

„Prezic însă mai departe că, după ce va afla adevărul, zelul său în cinstirea şi îngrijarea pentru părinţi se va domoli, dar că, în schimb, va deveni tot mai zelos în cultivarea linguşitorilor, le va da lor crezare cu totul altfel decît înainte, va trăi aşa
c cum vor aceia, însoţindu-se cu ei fără să se ascundă; şi că, afară doar dacă n-ar avea o fire cu totul bla-

jină, lui nu i-ar mai păsa deloc de acel părinte şi de presupusele rude."

„Tot ceea ce spui este cum nu se poate mai adevărat. Dar în ce fel se raportează imaginea aceasta la cei ce au de-a face cu conversaţiile dialectice?"

„Iată în ce fel: noi avem, din copilărie, anumite opinii despre drept şi frumos, opinii în care am fost crescuţi, dîndu-le ascultare şi cinstindu-le ca pe nişte părinţi"[290].

„Aşa este."

„Or, cei cît de cît măsuraţi nu dau ascultare opiniilor contrare acestora, opinii ce presupun plăceri care linguşesc sufletul şi îl trag către ele; ei cinstesc celelalte opinii, pe cele părinteşti şi ascultă de ele." d

„Aşa e."

„Ei bine, iată că un astfel de tînăr se întreabă: ce este frumosul? Legiuitorul îi răspunde, dar el aude raţiunea ridicînd obiecţii. Iar cînd aceasta se întîmplă în multe cazuri şi de multe ori, el ajunge la părerea că frumosul nu este cu nimic mai degrabă frumos decît urît. Şi la fel cînd s-ar întîmpla şi cu dreptul şi cu binele şi cu tot ceea ce el ţinea în e
cinste, ce socoţi că va face tînărul cu aceste principii? Le va mai da ascultare oare şi le va mai cinsti?"[291].

„E necesar — zise el — ca nici să nu le mai cinstească la fel, nici să le dea ascultare."

„Dar în clipa cînd el nu mai socoteşte acele principii vrednice de cinste şi înrudite cu firea sa şi nici nu le află pe cele adevărate, este oare cu putinţă ca el, în mod plauzibil, să se îndrepte spre alt fel de viaţă, decît cel aparţinînd linguşitorilor?" 539 a

„Nu-i cu putinţă" — zise el.

„Cred că el, dintr-un om cu frica legilor, va deveni un nelegiuit."

„E necesar."

„În acest caz — am spus eu — păţania celor ce au de-a face cu discuţiile dialectice de felul acesta este firească şi merită înţelegere."

„Dar şi compătimire" — spuse el.

„Atunci, pentru ca să n-ai nevoie să-i compătimeşti pe cei din jurul vîrstei de treizeci de ani, tre-

buie să aibă de-a face cu dialectica doar cel supus în tot felul atenției?"

„Desigur."

b „Dar nu este principala atenție grija ca cei tineri să nu guste din dialectică? Cred că nu ți-a scăpat că cei prea tineri, atunci cînd pentru prima oară gustă din discuțiile în contradictoriu, se folosesc de ele ca de un joc; ei le utilizează mereu pentru a contrazice și, imitîndu-i pe cei ce obiectează, aduc și ei altora obiecții, bucurîndu-se precum cățelandrii să muște și să sfîșie mereu cu vorba, pe interlocutor."

„Și încă ce se bucură!"

„Dar atunci cînd aduc obiecții multora, cînd pri-
c mesc obiecții din partea multora, ei cad statornic și degrabă în părerea că nimic nu e la fel cum credeau mai înainte. Iar din această pricină, ei și întreaga filosofie ajung, în gura altora, să fie vorbiți de rău."

„Foarte adevărat."

„Cel mai vîrstnic însă — am spus eu — nu va voi să ia parte la o atare nebunie și îl va imita mai curînd pe cel ce voiește să practice dialectica și să cerceteze adevărul, decît pe cel ce se joacă de dragul jocului și contrazice. El însuși va fi un om mai cu măsură și va face ca îndeletnicirea lui să apară mai vred-
d nică de cinste, din mai puțin vrednică, cum era."

„Drept."

„Așadar, tot ceea ce s-a spus mai înainte, s-a spus sub cauțiunea ca naturile /tinerilor/ să fie cu măsură, constante — este vorba despre naturile cărora li s-ar putea împărtăși învățătura despre discuțiile dialectice — și să nu se întîmple ca acum: oricine, chiar și cel nechemat, se îndreaptă către această îndeletnicire."

„Perfect."

„Este oare suficient ca cel ce nu are altă ocupație să rămînă la studiul dialecticii în mod continuu și statornic — în maniera în care se fac antrenamentele fizice — dar de două ori mai multă vreme decît se cerea pentru acele exerciții fizice?"

e „Vorbești de șase sau de patru ani?"

„În regulă, pune cinci! Iar apoi[292] ei vor coborî din nou în acea peșteră și vor trebui să conducă în

războaie și să preia demnitățile potrivite tinerilor,
pentru ca să nu rămînă în urma celorlalți nici în ceea
ce privește experiența. Și iarăși ei vor fi puși la în-
cercare, spre a se vedea dacă și atunci cînd sînt trași
în toate părțile, rămîn totuși statornici, sau dacă
cumva, se schimbă.'' 540 a

,,La cît estimezi această perioadă?''

,,La cincisprezece ani — am spus eu. După ce
împlinesc cincizeci de ani, trebuie ca cei ce nu s-au
schimbat și și-au dovedit vrednicia pretutindeni,
în fapte, ca și în științe, să fie îndreptați către țintă:
ei trebuie ca, înălțîndu-și lamura sufletului către
însuși cel ce dă lumină tuturor, văzînd ei Binele în-
suși, folosindu-se de el ca de o pildă și de un model,
să orînduiască întru frumusețe atît cetatea cît și pe
cetățeni, dar și viața ce le-a rămas, fiecare, atunci b
cînd îi sosește rîndul. Cea mai mare parte a timpului
se vor îndeletnici deci cu filosofia, dar cînd le va sosi
rîndul, se vor trudi și cu obșteștile treburi, cîrmuitori
fiind cetății; vor împlini însă această sarcină nu ca
pe ceva frumos, ci ca pe ceva silnic, și astfel, educînd
mereu pe alții pe potriva lor, lăsînd în locul lor paz-
nici pentru cetate, pleca-vor ei să locuiască în Insu-
lele Fericiților! Iar cetatea să le dureze lor morminte
și să le aducă jertfe pe cheltuiala obștii; iar dacă și
Pythia ar încuviința, să aducă jertfele ca unor spirite c
bune, iar de nu, ca unor oameni oblăduiți de spirite
bune[293] și divini.''

,,Minunați cîrmuitori, precum un sculptor, ai dăl-
tuit, o Socrate!'' — exclamă el[294].

,,Să nu uităm de femeile cîrmuitori, Glaucon.
Căci nu socoti că eu mă refer mai mult la bărbați
decît la femeile care au, în cetate, o fire vrednică.''

,,Adevărat, — spuse el — de vreme ce ele vor
împărtăși totul, în mod egal cu bărbații.''

,,Ei bine, — am zis eu — acceptați că în privința d
cetății și a constituției ei n-am rostit doar vise deșarte?
Ceea ce ne-am propus e anevoie, dar cu putință cumva
și nu altminteri decît s-a zis: anume, atunci cînd
adevărații filosofi, ajungînd la putere în cetăți —
mai mulți la număr, ori unul singur — vor disprețui
cinstirile aflate acum la preț, socotindu-le nedemne

de un om liber și bune de nimic. Cel mai mult ei vor
prețui ceea ce e just și cinstirile ce decurg din jus-
e tețe, dar mai mult și mai mult și în chipul cel mai
necesar, vor prețui dreptatea, iar supunîndu-i-se
acesteia și sporind-o, își vor ține sub pază cetatea
lor."

„Dar în ce fel vor face aceasta?"

„Pe toți care se întîmplă să fie trecuți de zece ani
541 a îi vor trimite la țară. Iar pe copiii lor, ferindu-i de
contactul cu caracterele de acum, pe care le au și
părinții, îi vor crește în felurile lor proprii și în legile
lor, care sînt așa cum am arătat mai demult. Și în
acest fel, înălțîndu-se cel mai grabnic și mai lesne
cetatea și constituția pe care le-am avut în vedere,
ele vor fi fericite, iar neamul la care vor apărea va
avea parte de cele mai mari foloase. Nu-i așa?"

„Ba da. Și cred că ai arătat bine, Socrate, că aceasta
b s-ar putea întîmpla, de va fi să se întîmple."

„Atunci, nu este îndestulătoare — am zis eu — cu-
vîntarea despre această cetate și despre omul asemă-
nător ei? Căci e limpede și în ce fel am spune că
trebuie el să fie."

„E limpede — spuse. Iar chestiunea la care te
referi cred că este încheiată."

PARTEA A IV-A

1

(Cartea a VIII-a) „În regulă! Asupra acestora am căzut de acord, Glaucon, anume că în cetatea ce urmează a fi desăvîrșit întemeiată, femeile sînt comune, copiii comuni, ca și întreaga educație; la fel, comune sînt îndeletnicirile războiului și ale păcii și că regi trebuie să fie acei cetățeni ajunși cei mai buni la filosofie și la război." 543 a

„Am căzut de acord" — zise.

„Și cu aceasta am căzut de acord, anume că, din clipa cînd cîrmuitorii intră în funcție, ei îi duc pe osteni să locuiască în locuințe corespunzătoare, unde — așa am spus — nu există nimic privat, și care sînt comune, în folosul tuturor. În plus, dacă îți amintești, ne-am învoit asupra felului posesiunilor lor." b

„Îmi amintesc — spuse — că, după gîndul nostru, nimeni nu trebuia să posede ceea ce posedă oamenii de azi și că, precum niște atleți ai războiului și paznici, primind anual drept simbrie a pazei, din partea celorlalți, hrana, ei trebuie să se îngrijească de ei înșiși, cît și de restul cetății." c

„Perfect grăiești. Dar, haide să ne amintim, după ce am terminat cu acest punct, de unde anume am cotit-o încoace, pentru ca să o luăm iarăși pe aceeași cale /pe care ne aflam atunci/."

„Nu e greu — spuse el. Cam în același fel ca acum, tot așa și atunci, după ce ai înfățișat orînduiala cetății, ai afirmat că cetatea înfățișată astfel e bună, ca și omul asemănător cu ea (putînd, dealtfel, pe cît s-a văzut, să le arăți pe acestea două — cetatea și omul — ca fiind încă și mai frumoase). Cît despre celelalte cetăți, pe acelea le-ai declarat pline de cusururi, dacă aceasta este așa cum trebuie. După cîte îmi amintesc ai susținut că acestea din urmă sînt de patru feluri și că despre aceste patru feluri ar merita d 544 a

să discutăm, privindu-le cusururile, așa cum ar merita să-i privim și pe oamenii asemănători lor, pentru ca, luîndu-i în considerare pe toți și căzînd la învoială asupra omului celui mai bun și a celui mai rău, să cercetăm dacă cel mai bun este și cel mai fericit și dacă cel mai rău este și cel mai nenorocit, ori dacă lucrurile stau pe dos. Și în timp ce eu întrebam care
b sînt cele patru constituții, Polemarchos și Adeimantos au intervenit și astfel tu, reluînd discuția, ai ajuns aici."

„Perfect ți-ai amintit."

„Atunci, ca un luptător, ia din nou aceeași poziție ca atunci și încearcă să răspunzi aceleiași întrebări pe care ți-o pun, spunînd ceea ce intenționai atunci să spui"[295].

„Numai să pot" — am spus eu.

2

A. „Eu unul doresc mult să aud care anume susții că sînt cele patru constituții."

c „Nu-ți va fi greu de înțeles, căci acelea la care mă refer, au chiar numele /corespunzătoare/: prima este constituția cretană și spartană, lăudată de mulți; lăudată mai puțin, vine a doua, cea numită oligarhie, o constituție plină de numeroase rele. Urmează apoi, în continuare, diferită de aceasta, democrația; iar al patrulea și ultimul stadiu de boală a unei cetăți este strașnica tiranie, diferită de toate celelalte. Ori mai ai cumva și alt tip de constituție, care să vădească
d vreun caracter evident? Căci principatele și regalitățile de cumpărat și alte asemenea constituții se află undeva între acestea. S-ar putea găsi atare constituții, nu puține, pe la barbari sau greci"[296].

„Da, multe și curioase se zice că sînt!" — spuse el.

„Știi însă — am spus eu — că este necesar ca și tipurile de oameni să fie tot atîtea cîte sînt tipurile de constituții? Ori constituțiile, crezi tu, se nasc din *stejar sau piatră*[297] și nu din caracterele oamenilor,
e care, ca și cînd s-ar înclina într-o anumită direcție, trag după ele și restul?"

„Nu cred deloc că provin din altă parte decît din caractere."

„Așadar, dacă sînt cinci tipuri de cetăți, și dispozițiile sufletești ale indivizilor vor fi cinci."

„Bun, și?"

„Pe cel asemănător guvernării celei mai bune[298] l-am analizat deja și am afirmat cu îndreptățire că el este bun și drept."

„L-am analizat." 545 a

„Așadar, după acesta, trebuie analizați și oamenii mai răi, pe cel iubitor de victorii și de onoruri, conform cu regimul politic prezent la Sparta, pe omul oligarhic, pe cel democratic și pe cel tiranic, pentru ca, văzîndu-l pe cel mai nedrept, să-l opunem celui mai drept, iar cercetarea noastră să fie desăvîrșită; adică, să aflăm în ce fel apare dreptatea pură față de nedreptatea pură, raportate la fericirea și nefericirea celui ce le are. În felul acesta, fie că, lăsîndu-ne convinși de Thrasymachos, vom căuta nedreptatea, fie că, ajungînd încredințați de ceea ce am vorbit mai înainte, vom merge pe urma dreptății." b

„Chiar astfel trebuie procedat!" — vorbi el.

„Însă, după cum am început să cercetăm mai întîi caracterele aflate în cetăți decît cele aflate în indivizi, ca fiind mai clare acolo, tot așa trebuie cercetată în primul rînd constituția «amatoare de onoruri» — n-am cum o numi altfel decît așa. Ea ar trebui numită fie «timocrație», fie «timarhie». În raport cu ea îl vom privi și pe omul asemănător ei. Apoi vom examina oligarhia și pe omul oligarhic, c
apoi democrația, cît și omul democratic, iar în al patrulea rînd, îndreptîndu-ne către cetatea cu regim tiranic și privind-o, și iarăși uitîndu-ne la sufletul tiranic, vom încerca să judecăm îndestulător aspectele pe care intenționăm să le discutăm."

„Privirea noastră, ca și judecata ar putea fi astfel conforme cu rațiunea."

B. „Ei haide, să spunem în ce chip ar putea apărea timocrația din cel mai bun regim! Căci e vădit că orice regim politic se modifică pornind de la grupul d
ce are puterea, atunci cînd în interiorul acestuia

apare o dezbinare. Dar dacă acolo domnește înțelegerea, chiar dacă acest grup ar fi foarte restrîns, este cu neputință să se producă vreo schimbare."

,,Așa e."

,,În ce fel deci, Glaucon, se va schimba cetatea noastră și în ce fel se vor dezbina auxiliarii și cîrmuitorii unii față de ceilalți, dar și față de ei înșiși? Sau dorești, precum Homer, să ne rugăm Muzelor să ne
e zică și nouă *cum începu mai întîi vrajba?*[299]. Și să afirmăm oare că ele vorbesc în stil tragic, parcă glumind și șuguind către noi, copiii, în fapt, cu seriozitate, grăind profund?"

,,În ce fel vorbesc?"

546 a ,,Iată cum: «E greu ca o cetate astfel întocmită să se schimbe, dar de vreme ce orice lucru apărut trebuie să și piară, nici această întocmire nu poate rămîne veșnică, ci ea se va desface. Iar desfacerea ei este în chipul acesta: nu numai pentru plantele ieșite din pămînt, ci și pentru animalele de deasupra pămîntului rodirea și sterilitatea sufletului și trupurilor au loc atunci cînd revoluțiile proprii fiecăruia coincid cu revoluțiile cerești; în cazul celor ce trăiesc puțin — cu cele ce au loc în scurt timp; în cazul celor ce trăiesc mult — cu cele potrivite lor[300]. Iar,
b deși cîrmuitorii cetății pe care i-ați educat, sînt înțelepți, ei nu vor afla totuși deloc mai bine, prin raționament însoțit de observație, momentul fecundității și al sterilității neamului vostru, ci vor nesocoti acele momente și vor zămisli copii atunci cînd nu se cuvine. Pentru o odraslă divină există o perioadă pe care o cuprinde un număr perfect. Pentru o odraslă omenească, perioada este dată de primul /număr/ unde creșterile domină și sînt prevalente, ele luînd trei intervale și patru limite ale celor similare și celor lipsite de similitudine, ale celor ce cresc și scad, pe toate punîndu-le în evidență ca exprimabile și raționale
c unele față de altele. Radicalul epitrit al acestora, căsătorit cu cinciul, oferă două armonii, dacă e de trei ori mărit; una, egală, este mărită de un număr egal de ori, număr ce este de tot atîtea ori suta; cealaltă, formată din părți egale sub un aspect, inegale sub altul, adică o sută de numere provenind de la

diametrele raționale ale cinciului, fiecare avînd lipsă o unitate, sau două unități, cînd provin de la diametre iraționale; pe de altă parte, o sută de cuburi ale treiului[301]. Întreg acest număr este geometric, fiind stăpîn pe așa ceva — pe zămislirea mai bună și
mai rea; număr pe care, necunoscîndu-l, paznicii d
voștri vor uni mirese și miri cînd nu trebuie. Atunci se vor naște copii lipsiți de o natură bună și de o soartă bună. Înaintașii îi vor așeza cîrmuitori pe cei mai buni dintre aceștia, totuși, fiind ei nevrednici, cînd vor ajunge la puterea părinților, vor începe, paznici fiind, să ne neglijeze pe noi, socotind arta Muzelor mai prejos decît se cuvine, apoi și gimnastica /la fel/[302]. Din acest motiv, tinerii voștri vor deveni mai lipsiți de duh muzical. Or, cîrmuitorii proveniți dintre aceștia nu vor fi îndeajuns de buni păzitori
spre a chibzui asupra raselor lui Hesiod, ca și alor e
voastre — cea de aur, de argint, de aramă și de fier.
Amestecîndu-se laolaltă argintul cu fierul și aurul 547 a
cu arama, vor apărea o inegalitate și un dezechilibru lipsite de armonie, care, acolo unde apar, produc întotdeauna război și ură. Trebuie deci spus că *vrajba este partea acestui neam*[303], oriunde ar apărea»".

„Vom spune că Muzele au răspuns cu îndreptățire!" — vorbi el.

„E și cazul — am spus eu — de vreme ce sînt Muze!"

„Dar ce mai zic Muzele, mai departe?" b

„Apărînd vrajba — am spus eu — fiecare dintre cele două categorii de neamuri trage în partea sa: cel de fier și de aramă spre cîștiguri, posesia pămîntului, a locuinței, a aurului și a argintului, pe cîtă vreme neamul de aur împreună cu cel de argint, deoarece nu duc lipsă de aur și argint, ci sînt prin fire bogate în aceste elemente, duc sufletele spre virtute și spre vechea orînduială. După ce se luptă și se opun unii altora, ajung la un compromis, anume ca, împărțind
pămîntul și locuințele, să le transforme în proprietate c
privată și să-i înrobească pe cei proteguiți mai înainte ca prieteni liberi și producători de hrană și să-i transforme în «perieci» și slujitori, ei înșiși urmînd să se ocupe de război și de paza slujitorilor"[304].

„Mi se pare — spuse — că schimbarea de aici apare."

„Dar oare această formă de stat n-ar fi la mijloc, între cea care este cea mai bună și oligarhie?"

„Ba da."

„Deci așa se va petrece transformarea. Dar cum se va administra cetatea, schimbîndu-se? E vădit că,
d sub anumite aspecte, ea va imita forma de stat precedentă, prin altele — oligarhia, totuși, fiind ea la mijloc, va avea și particularități proprii."

„Așa este" — spuse el.

„Deci — întrucît clasa războinică îi cinstește pe cîrmuitori și se ține la o parte de agricultură, meserii și alte ocupații lucrative, fiindcă ea orînduiește mese comune[305] și se îndeletnicește cu gimnastica și luptele războinice, prin toate acestea nu imită ea forma de stat precedentă?"

„Ba da."

e „Dar prin faptul că se teme să-i aducă pe oamenii înțelepți la cîrmuire, dat fiind că ea nu mai posedă asemenea înțelepți statornici și lipsiți de ocolișuri, ci amestecați /din rău și bine/; prin faptul că înclină către temperamentele înflăcărate și prea simple, făcute să fie mai bune la război decît în timp de pace,
548 a prin faptul că ține în cinste înșelăciunile și tertipurile războiului, cetatea aceasta, care își petrece tot timpul războindu-se, nu va avea cele mai multe din trăsăturile acestea drept caracteristici proprii?"

„Da."

„Însă astfel de oameni vor pofti avuțiile la fel ca cei ce trăiesc în regimurile oligarhice. Ei iubesc strașnic aurul și argintul îngropate, ca oameni ce au vistierii și tezaure personale, unde, depunînd banii, îi pot ascunde la întuneric. De asemenea, le place să aibă case împrejmuite de ziduri, ca niște cuiburi întru totul personale, unde ar putea, din belșug, să
b cheltuiască pe femei și pe orice altceva ar pofti"[306].

„Foarte adevărat."

„Vor fi și zgîrciți, ca unii ce țin la mare preț banul și nu-l dobîndesc pe față, dar, din pricina dorințelor, le va plăcea să cheltuiască banul străin; și, culegînd pe ascuns roadele plăcerilor, căutînd să scape de lege

precum copiii de tată, ei vor fi educaţi nu de către convingere, ci de către forţă, din pricină că vor fi neglijat Muza cea adevărată, cea sosită împreună cu artele cuvîntului şi cu filosofia şi că vor fi preţuit mai vîrtos gimnastica decît arta Muzelor." c

„Vorbeşti despre o orînduire întru totul amestecată din rău şi din bine."

„E amestecată, într-adevăr — am spus eu. Un principiu al ei este foarte limpede, cel caracteristic unei înflăcărări puse pe dominaţie — anume, dorinţa de a învinge şi cea de glorie"[307].

„Şi încă ce!" — zise el.

„Aşadar, născîndu-se această orînduire, ea ar fi cam aşa: încît, cel ce schiţează cu mintea o anumită formă de orînduire, nu ar trebui să desăvîrşească desenul, fiind destul să se privească doar într-o schiţă omul pe deplin drept şi cel pe deplin nedrept. Căci e d
o treabă de o lungime nemăsurată să străbaţi toate orînduirile posibile şi caracterele fără să laşi nimic deoparte"[308].

„Aşa e."

C. „Care ar fi, deci, omul corespunzător acestui regim politic? Cum s-ar naşte el şi în ce fel ar fi?"

„Eu cred — sări Adeimantos — că el ar semăna bine cu Glaucon, din pricina dorinţei de a fi mereu primul."

„Poate, din acest punct de vedere — am zis eu. e
Însă cred că următoarele caracteristici nu corespund cu Glaucon."

„Care?"

„El trebuie să fie mai trufaş şi mai lipsit de cultură muzicală /decît Glaucon/[309], totuşi, iubind arta Muzelor, să-i placă să asculte, fiind însă incapabil să se exprime. Cu sclavii, un astfel de om ar fi plin de 549 a
sălbăticie fără însă să-i dispreţuiască, aşa cum ar face-o omul bine educat[310]; cu oamenii liberi s-ar arăta plin de blîndeţe, iar cîrmuitorilor le-ar arăta cea mai mare supunere. Iubind el puterea şi gloria, nu va socoti nimerit să conducă cu ajutorul cuvîntului, sau într-un fel asemănător, ci cu ajutorul răz-

boiului și al celor legate de acesta; de asemenea, el iubeşte gimnastica şi vînătoarea."

„Da, un asemenea caracter este propriu acelei orînduiri politice."

„Dar un astfel de om — am spus eu — nu ar dis-
b prețui banii, cît ar fi tînăr? În schimb, cu cît ar îmbătrîni, cu atît i-ar fi aceştia mai pe plac avînd parte de o fire avară şi nu ar fi curat ca virtute, din pricină că duce lipsă de cel mai bun paznic."

„Care anume?" — întrebă Adeimantos.

„De rațiune — am zis eu — îmbinată cu arta Muzelor. Căci ea, cînd există, este singura care, precum un păstrător al virtuții, sălășluieşte la cel ce-o are, de-a lungul întregii vieţi."

„Bine zis!"

„Iar un astfel de tînăr «timocratic» este asemănător cu cetatea de același fel."

c „Întru totul."

„Or, el apare în felul următor: se întîmplă ca tînărul fiu al unui tată de ispravă[311], ce locuiește într-o cetate ce nu-i bine orînduită, om ce fuge de cinstiri, de slujbe, de judecăţi şi de orice fel de afaceri, voind să se facă mic, pentru ca să nu aibă necazuri ..."

„Ei bine, cum ia naştere?"

„... Atunci cînd fiul acestuia aude pe maică-sa plîngîndu-se că bărbatul ei nu este printre cîrmuitori,
d că ea se simte mai prejos decît celelalte femei; că îl vede pe bărbatul ei neinteresat destul de bani şi nici luptînd pentru ei, că îl ştie ocărît în privat, pe la tribunale, şi în adunarea poporului, dar îndurînd în linişte toate acestea, atent mereu doar la el însuși, pe ea nici cinstind-o prea mult, nici dispreţuind-o; din pricina tuturor acestora — observă fiul — mama se necăjeşte și spune că tatăl lui nu e bărbat adevărat și că e prea delăsător şi mai rosteşte cîte obișnuiesc
e femeile să tot înşire în astfel de cazuri."

„Oho, — exclamă Adeimantos — zic ele multe şi pe potriva lor!"

„Știi că şi slujitorii unor astfel de oameni spun şi ei, pe ascuns, feciorilor asemenea vorbe — aceia care par a fi binevoitori — şi dacă văd pe cineva, fie datorînd bani tatălui, pe care tatăl nu-l poate pune la strîmtoare,

fie săvîrşind vreo nedreptate tatălui, îl îndeamnă
/pe tînăr/ ca, după ce va fi bărbat, să se răzbune pe
toţi acei oameni şi îi spun că, astfel, va fi mai bărbat
decît tatăl său. Apoi, ieşind tînărul din casă, aude şi 550 a
de la alţii vorbe asemănătoare şi vede că cei ce-şi văd
de treaba lor în cetate sînt numiţi neghiobi şi sînt
ţinuţi la mică cinste, pe cîtă vreme cei care nu-şi
văd de treaba lor sînt copleşiţi de cinstiri şi de laude.
Văzînd şi auzind tînărul toate acestea, dar ascultînd
şi cuvintele tatălui şi comparînd îndeletnicirile aces-
tuia cu ale altora, este tras din ambele părţi: tatăl b
său udă şi face să crească raţiunea din sufletul său,
ceilalţi fac acelaşi lucru cu partea apetentă şi cu în-
flăcărarea sa. Fiindcă, prin fire, el nu e om rău, dar
leagă prietenii cu firile rele ale altora, el păşeşte pe
calea de mijloc, tras de ambele tendinţe. Îşi încre-
dinţează astfel cîrma sufletului părţii intermediare,
iubitoare de victorii şi înflăcărate şi iată-l devenit
un bărbat mîndru şi un preţuitor al gloriei."

„Cred că ai descris desăvîrşit naşterea acestui
fel de om."

„Acum, prin urmare — am spus eu — avem şi c
cea de-a doua orînduire politică, ca şi pe cel de-al
doilea bărbat."

„Le avem."

3

A. „Să nu rostim, după aceasta, vorba lui **Eschil**,
fiecare-i la altă cetate aşezat?[312] Numai că, potrivit
procedurii noastre, să vorbim mai degrabă despre
cetate întîi."

„Da."

„Cred — am zis eu — că oligarhia urmează rîn-
duielii politice despre care a fost vorba."

„Ce rînduială politică ai în vedere prin cuvîntul
«oligarhie»?"

„Cea unde magistraturile ţin de venit, în care cei
bogaţi cîrmuiesc, iar săracul nu participă la putere." d

„Înţeleg."

„Nu trebuie mai întîi arătat cum se face trecerea
de la timarhie la oligarhie?"

„Ba da."

„Dealtfel, e limpede și pentru un orb, cum se face trecerea."

„Cum ?"

„Vistieria aceea, pe care o are fiecare, plină cu aur, prăpădește orînduirea de acest fel — timarhia. Căci, mai întîi, ei își află prilej de cheltuieli și apleacă legile în acest sens, nemaidîndu-le ascultare, atît ei, cît și soțiile lor."

e „Apoi, fiecare văzîndu-l pe celălalt și pizmuindu-l, fac mulțimea să fie aidoma lor."

„Pesemne."

„Pesemne că da."

„În continuare, mergînd înainte pe tărîmul afacerilor, cu cît găsesc mai prețioasă această îndeletnicire, cu atît desconsideră mai mult virtutea. Sau nu astfel se desparte virtutea de bogăție, de parcă, stînd ambele în talgerele balanței, aceasta se pleacă mereu în direcții opuse ?"

„Ba da."

551 a „Cînd în cetate sînt prețuite avuția și cei avuți, virtutea și oamenii buni sînt mai puțin prețuiți."

„Evident."

„Ceea ce este prețuit mereu este și cultivat, ceea ce e desconsiderat e neglijat."

„Chiar așa."

„Pînă la urmă, deci, ei au devenit, din iubitori de biruințe și de cinstiri, oameni iubitori de afaceri și de bani ; iar pe bogat îl laudă și îl admiră, purtîndu-l spre dregătorii, în timp ce pe sărac îl disprețuiesc."

„Întru totul."

„Așadar, în acel moment, ei fac o lege prin care socotesc mărimea averii drept temei al orînduirii
b oligarhice — acolo unde e mai multă oligarhie, averea e mai mare, unde e mai puțină, averea e și ea mai mică — și stabilesc că nu poate participa la cîrmuire cel care nu ar avea averea respectivă. Această lege o obțin. fie prin forță, cu ajutorul armelor, fie că, trezind teama de o /folosire a armelor/, alcătuiesc pomenita orînduire politică. Nu-i așa ?"

„Ba da."

„Ca să spunem așa, astfel este organizarea /cetății/ lor."

„Bine — zise. Dar care este înfățișarea orînduirii
politice? Și care sînt defectele pe care — zicem noi — c
ea le are?"

„Mai întîi, un defect este un atare principiu, căci privește: dacă cineva ar pune cîrmaci peste nave luîndu-se după avere, iar săracului, chiar dacă ar fi mai bun la arta cîrmuirii, nu i-ar încredința cîrma..."[313].

„Rea navigație ar face oamenii aceia!"

„Dar nu stau lucrurile la fel cu orice altceva sau cu orice slujbă?"

„Ba cred că da."

„În afară de cetate? — am zis. Sau e valabil și pentru cetate?"

„E cu atît mai valabil, cu cît mai dificilă și mai înaltă este dregătoria."

„Un defect și mare încă — iată — l-ar avea oli- d
garhia!"

„Pare că da."

„Bun, dar următorul e mai mic decît acesta?"

„Care anume?"

„Faptul că, obligatoriu, cetatea nu este una, ci sînt două: una a săracilor, cealaltă a bogaților, deși și unii și alții locuiesc în același loc. Ei uneltesc mereu unii împotriva altora."

„Pe Zeus, nu-i un defect mai mic!"

„Dar nici următorul aspect nu-i bun, faptul că
sînt, probabil, incapabili să poarte un război, deoa-
rece e neapărat ca, fie folosindu-se de mulțimea înar-
mată, să se teamă mai mult de aceasta decît de duș-
mani, fie că, nefolosindu-se de ea, să iasă la luptă, e
într-adevăr, cu o mică putere[314], mai ales că nu vor
să cheltuiască bani, deoarece sînt zgîrciți."

„Da, nu e ceva bun!"

„Dar ceea ce încă de mult criticam, faptul că ace-
iași oameni săvîrșesc mai multe lucruri, fiind deopo-
trivă agricultori, oameni de afaceri, războinici, într-o 552 a
astfel de orînduire, oare ți se pare a fi un bun princi-
piu?"

„Defel."

„Vezi însă dacă nu cumva dintre toate relele, pe următorul ea, cea dintîi, nu-l primește drept cel mai mare?"

„Care anume?"

„Faptul că este cu putință să vinzi tot ceea ce posezi și ca altul să dobîndească acestea și ca cel ce a vîndut să locuiască în cetate fără să aparțină nici uneia dintre clasele ei, nefiind nici om de afaceri, nici artizan, nici cavaler, nici hoplit, ci fiind numit sărac și nevoiaș."

b „Da, oligarhia este cea dintîi!"

„Căci nu e oprit așa ceva, în orînduirile oligarhice! Altfel nu ar putea fi unii atît de bogați, iar alții — cu totul săraci."

„Drept."

„Examinează însă și aspectul următor: cînd unul ca acesta, pe cînd era bogat și cheltuia de zor, oare era el de vreun folos cetății ocupîndu-se cu îndeletnicirile pomenite acum? Sau, mai curînd, doar părea a face parte dintre cîrmuitori, dar, în realitate, nu era nici cîrmuitor, nici supus în cetate, ci doar un risipitor al bunurilor sale?"

„Părea să fi fost un cîrmuitor — zise — dar nu
c era altceva decît un risipitor."

„Vrei atunci — am grăit eu — să spunem că așa cum bondarul apărut în fagure este o pacoste pentru stup, tot așa și un astfel de om, apărut într-un cămin, este o pacoste pentru cetate?"

„Întru totul, Socrate."

„Însă, Adeimantos, nu i-a făcut Zeul pe bondarii înaripați lipsiți de ac, în timp ce printre cei cu picioare, pe unii i-a făcut fără ac, dar alții au ace grozave? Cei fără ac sfîrșesc, la bătrînețe, cerînd de pomană, dar din rîndul celor cu ac ne sosesc toți cei numiți
d răufăcători."

„Foarte adevărat."

„E limpede, dar, că în cetatea în care ai zări cerșetori, se află tot acolo, bine ascunși, și hoți, și pungași, și prădători ai celor sfinte, și făptuitorii tuturor relelor de acest fel."

„E clar."

„Ei bine, oare în cetățile oligarhice nu vezi locuind cerșetori?”

„Puțin lipsește ca toți, în afară de cîrmuitori, să fie cerșetori!”

„Să nu credem atunci — am spus eu — că sînt e
acolo și mulți răufăcători ce au ace, răufăcători pe
care puterea îi ține, cu forța, la respect?”

„Ba să credem.”

„Dar oare nu vom afirma că aceștia au apărut acolo din pricina lipsei de educație, a proastei creșteri și a relei alcătuiri a regimului?”

„Ba vom afirma.”

„Deci așa va fi cetatea oligarhică, avînd în ea atîtea rele, ba poate încă și mai multe!”

„Pesemne că da.”

B. „Am isprăvit și cu înfățișarea acestui regim, 553 a
numit oligarhie, care pune averea drept criteriu al
puterii. Să cercetăm, după aceasta și pe omul asemănător cu ea și cum acesta apare și în ce fel este el, odată apărut.”

„Chiar așa să facem.”

„Dar oare nu se preschimbă acel om timocratic într-un om oligarhic în felul următor?”

„În care anume?”

„Cînd acel om timocratic are un fiu, mai întîi
acesta își arată zelul în imitația tatălui și îi merge
acestuia pe urme; apoi, deodată îl vede pe tată po-
ticnindu-se în cetate, ca de un stîlp de hotar, împrăș-
tiindu-și averea și pierzîndu-se pe sine, fie în calitate b
de strateg, fie împlinind vreo altă mare demnitate;
apoi îl vede cum ajunge la judecată din pricina dela-
torilor, sau pierind, sau exilat, sau decăzut din drep-
turi și pierzîndu-și toată averea.”

„Probabil.”

„Văzînd feciorul, prietene, acestea, suferind, pier-
zînd tot ceea ce are și temîndu-se, cred, trage cu capul
în jos dragostea de onoruri și înflăcărarea de pe tro- c
nul din sufletul său, și, înjosit de către sărăcie, se
îndreaptă cu îndîrjire spre afaceri; încet-încet, tot
economisind și muncind el adună bani. Nu crezi oare
că un astfel de om așază atunci pe acel tron partea

sa apetentă și doritoare de cîștig[315], făcînd-o Mare Rege asupra sa, încununîndu-l cu tiare, încingîndu-l cu colane și săbii?"

„Ba da."

d „Iar partea rațională și înflăcărarea, pe acestea, cred, le așază la pămînt, de o parte și de cealaltă, sub partea apetentă, subjugîndu-le. Uneia nu-i îngăduie să chibzuiască nimic altceva și nici să cerceteze decît de unde vor ieși bani mulți din mai puțini, iar celeilalte nu-i îngăduie să admire și să prețuiască nimic altceva decît bogăția și pe bogați și să nu iubească altă cinste decît cea bizuită pe dobîndirea averilor și pe orice altceva ar mai duce într-acolo."

„Nu-i cu putință vreo altă transformare atît de rapidă și de puternică dintr-un tînăr iubitor de onoruri într-unul iubitor de bani!"

e „Dar nu este acesta omul oligarhic?"

„Transformarea la care el a fost supus pornește, oricum, de la omul asemănător cu cetatea din care se trage oligarhia."

„Să cercetăm dacă el este asemănător cu /cetatea oligarhică/."

554 a „Să cercetăm."

„Mai întîi — am zis eu — oare nu este asemănător cu /acea cetate/ prin faptul că pune cel mai mare preț pe bani?"

„Cum de nu?"

„În plus /seamănă cu ea/ și prin faptul că este econom și întreprinzător, satisfăcîndu-și doar cele mai elementare dorințe, în rest, nepermițîndu-și cheltuieli, ci înfrînîndu-și celelalte pofte, ca pe unele ce sînt deșarte"[316].

„Absolut."

„El este un om sordid, făcînd avere din orice, om care pune ban lîngă ban. Pe unii ca aceștia mul-
b țimea îi laudă. Oare nu ar fi el aidoma cu orînduirea oligarhică?"

„Cred că da — spuse el. Atît în cetatea /oligarhică/, cît și la acesta banii sînt la foarte mare preț."

„Nu cred — am spus eu — că unul ca acesta a dat atenție educației."

„Nu — vorbi el. Căci n-ar fi pus un orb drept conducător al corului și nici nu i-ar fi dat acestuia cinstire!"

„Bine. Privește și lucrul următor: să nu spunem că există în el porniri «de bondar», din pricina lipsei de bună creștere, unele de a cerși, altele de a face rău, ținute în frîu de atenția ce-o mai are?" c

„Ba da."

„Știi încotro va privi el, ca să vadă locurile unde să facă rău?"

„Încotro?" — întrebă el.

„Va privi la tutela orfanilor și dacă se întîmplă cumva să-i fie îngăduit să facă /acolo/ rău din belșug."

„Adevărat."

„Dar nu este limpede că un astfel de om, în relațiile cu oamenii în rîndul cărora are o bună reputație, apare a fi drept, deoarece își înfrînează poftele rele d cu ajutorul unor forțe proprii benefice? El nu crede totuși că binele este preferabil răului, nici nu se îmblînzește prin rațiune, ci datorită necesității și temerii, tremurînd la gîndul restului avuției"[317].

„Așa e."

„Pe Zeus! — am spus eu. Vei afla, prietene, la majoritatea acestor oameni existînd pofte înrudite cu ale bondarului, atunci cînd ar fi să cheltuiască averea altuia."

„Și încă cum!"

„Un astfel de om nu va fi deci lipsit de vrajbă interioară, el nu va fi unul, ci dublu. De obicei, poftele mai bune ar putea, la el, stăpîni peste cele mai rele." e

„Așa este."

„Din această pricină, cred că un astfel de om ar avea o ținută mai bună decît mulți, în cetate. Dar adevărata virtute, proprie unui suflet unificat și armonizat, ar fugi undeva, departe de el."

„Așa cred."

„Iar economul meschin este, în cetate, potrivnic, în sinea lui, vreunei victorii ori altei cinstiri dintre 555 a cele frumoase, nevoind, pe de o parte, să cheltuiască pentru glorie și întrecerile de acest fel, pe de alta, temîndu-se ca nu cumva pofta de a cheltui să se tre-

zească și să-și aducă într-ajutor dragostea de biruințe. Astfel, luptînd el în alianță cu forțe puține ale sufletului său, împuținat fiind ca putere[318], e biruit de obicei, dar așa se îmbogățește."

„Desigur."

„Încă să ne mai îndoim că omul econom și interesat de afaceri este așezat de noi la locul său, în vir-
b tutea asemănării cu cetatea oligarhică?"

„Deloc" — răspunse el.

4

A. „După aceasta, pare-se — trebuie cercetată democrația, anume în ce fel apare și în ce fel este, odată apărută, pentru ca aflînd iarăși felul de a fi al omului asemănător cu ea, să-l putem judeca."

„N-am fi decît consecvenți cu noi înșine, în felul acesta."

„Așadar — am zis eu — nu se produce în acest fel schimbarea de la oligarhie la democrație, anume, din pricină că oamenii nu se satură deloc de bunul ce le stă dinainte — adică de trebuința unei cît mai mari bogății?"

„Cum așa?"

c „Magistrații, ca unii ce cîrmuiesc cetatea din pricină că sînt bogați, nu vor să-i oprească prin lege pe tinerii ajunși să fie nesăbuiți, de a-și cheltui și a-și prăpădi avutul, pentru ca ei, magistrații, cumpărînd ceea ce posedă tinerii și împrumutînd cu dobîndă, să ajungă încă mai bogați și încă mai respectați."

„Chiar așa."

„Or, faptul acesta este, vădit, cu neputință, ca cetățenii să prețuiască bogăția și, deopotrivă să do-
d bîndească și destulă cumpătare, ci e neapărat să neglijeze fie pe una, fie pe cealaltă."

„E destul de limpede."

„Neglijînd deci cîrmuitorii oligarhiilor /ceea ce n-ar trebui să neglijeze/, dînd frîu liber faptelor nesăbuite, ei determină uneori sărăcirea și a unor oameni de valoare."

„Desigur."

„Aceştia stau în cetate, purtînd ac și pavăză, unii plini de datorii, alții decăzuți în rang, alții și într-un fel și în celălalt, plini de ură și de uneltiri împotriva celor ce posedă atît avuția lor, cît şi a celorlalți, ahtiați fiind după înnoiri politice"[319]. e

„Așa e."

„Oamenii de afaceri au însă ochii plecați şi par că nu îi văd. Ei îi rănesc însă, aruncînd în /vistieriile lor/ banul ce îi părăseşte necontenit pe ceilalţi. Adună «pui» mult mai numeroşi decît «taţii»[320] şi fac să fie în cetate o mare mulţime de bondari şi de cerşetori." 556 a

„Cum de n-ar fi — zise — o mare mulţime!"

„Şi nici nu vor să stingă un atare rău, aprins în cetate, anume, interzicînd să poţi dispune oricum de propriul avut şi nici potrivit cu o altă lege nu sînt rezolvate problemele."

„Ce lege?"

„O lege ce vine în al doilea rînd, după cealaltă, şi care i-ar determina pe cetăţeni să se preocupe de cultivarea virtuţii. Căci dacă vreo lege ar stabili că, de obicei, împrumuturile voluntare se fac pe propriul risc al celui ce împrumută, afacerile ar fi mai puţin b murdare în cetate şi mai puţin ar spori relele despre care vorbeam adineaori."

„Întru totul" — spuse el.

„În fapt, însă — am zis eu — din toate aceste pricini, cîrmuitorii îi fac pe supuşi /lipsiţi de virtute/, dar şi ei înşişi, cît şi copiii lor ajung astfel. Căci oare nu-i determină pe aceştia să fie îmbuibaţi, să nu-şi dea osteneala în exerciţiile trupului şi ale minţii, iar plăcerea şi suferinţa nu le vor resimţi violent, ca c oameni molatici ce sînt şi leneşi?"

„Bun, şi?"

„Nu ajung ei înşişi să fie dezinteresaţi faţă de orice altceva în afara afacerilor, nedînd deloc mai multă atenţie virtuţii decît o fac oamenii sărmani?"

„Nu, nu dau mai multă atenţie!"

„Pregătiţi fiind în acest fel, atunci cînd cîrmuitorii şi supuşii au de-a face unii cu alţii, fie în timpul unor marşuri sau în alte activităţi comune, fie la procesiuni sau în campanii militare, fie navigînd împreună

sau fiind camarazi de arme, atunci cînd se privesc
unii pe alții, găsindu-se în mijlocul acelorași primejdii,
d în nici un chip săracii nu ar ajunge să fie disprețuiți,
în felul în care am văzut, de către bogați : ci adesea
un slăbănog de sărac, ars de soare, așezat în bătălie
alături de un bogătan, crescut la umbră, cu multe
cărnuri, îl vede pe bogat gîfîind și fiind la ananghie;
oare nu crezi atunci că el se va gîndi că astfel de oameni
sînt bogați datorită lașității lor, a săracilor, și
că unul va povesti aceasta altuia, cînd s-ar afla în
particular, laolaltă, zicînd: «Ai noștri sînt, căci de
e nimic nu-s buni ! »''

,,Mi-e clar — zise — că așa vor face.''

,,Așadar, după cum un trup bolnăvicios are nevoie doar de o ușoară împingere dinafară, pentru ca s-o apuce pe drumul bolii, și uneori, chiar și fără impuls exterior se află în vrajbă cu sine, la fel și cetatea orînduită asemenea acelui trup, bolește de pe urma unui mărunt pretext — fie că unii aduc ajutor dintr-o cetate oligarhică, fie că ceilalți — dintr-una democratică și se luptă cu sine. Dar uneori, chiar și fără cei din afară se dezbină. Nu-i așa?''

557 a ,,Ba și încă cum!''

,,Eu cred că democrația apare atunci cînd săracii, biruind, îi ucid pe unii dintre cei bogați, pe alții îi alungă, restului îi dau parte egală în drepturi cetățenești ca și în demnități, și atunci cînd, de obicei, demnitățile se atribuie prin tragere la sorți''[321].

,,Într-adevăr — spuse — aceasta este felul de instaurare a democrației, fie că ea apare în urma luptei, fie că ceilalți, de frică, dau înapoi pe nesimțite.''

b ,,Atunci — am spus eu — cum vor orîndui cetatea? Și în ce fel este acest regim? Căci e limpede că omul asemănător va fi un om democratic.''

,,E limpede.''

,,Mai întîi, așadar, nu sînt ei liberi, iar cetatea nu este plină de libertate și de îngăduința de a vorbi și nu e cu putință, în ea, să faci ceea ce poftești?''

,,Așa se zice'' — spuse el.

,,Unde aceasta e cu putință, e clar că fiecare își va orîndui propriul fel de viață, acela care i-ar fi pe plac''[322].

„Clar."

„Cred că oamenii, în această orînduire, vor fi foarte feluriți." c

„Cum să nu?"

„Există sorți ca aceasta să fie cea mai frumoasă dintre toate orînduirile! Căci precum o haină împestrițată cu toate culorile poate apărea drept cea mai frumoasă, tot așa ar putea apărea și această cetate, împestrițată fiind cu toate caracterele. Și probabil că mulțimea ar și judeca-o drept cea mai frumoasă, după cum copiii și femeile judecă privind lucrurile pestriț colorate."

„Desigur."

„E cu putință chiar, fericit om, — am spus eu — să cauți în ea orînduirea ce-ți convine." d

„Adică?"

„Pentru că, din pricina toleranței ei, există acolo toate felurile de orînduiri și cel care vrea să proiecteze o cetate — ceea ce noi am făcut acum — are posibilitatea să aleagă felul de cetate care îi este pe plac, ca și cînd, ajungînd la un bazar de regimuri politice și alegînd, el ar putea astfel plănui cetatea sa."

„Probabil — grăi el — că n-ar duce, într-adevăr, lipsă de modele!" e

„Faptul că nu există nici o obligație de a exercita magistraturi în această cetate, nici dacă ai fi capabil de a conduce, nici obligația de a te supune, dacă nu voiești, nici cea de a te război cînd se face război[323], nici cea de a sta în pace, cînd ceilalți stau, dacă nu poftești pacea, nici obligația de a nu avea magistraturi sau de a nu fi judecător, dacă există o lege 558 a care să te oprească de la acestea — oare nu face această stare de lucruri să fie binecuvîntat și plăcut un astfel de trai, pe moment?"

„Probabil că da — zise — pe moment, cel puțin."

„Însă blîndețea față de cei judecați[324] nu este încîntătoare? Ori n-ai văzut că într-o astfel de orînduire oameni, condamnați la moarte sau la exil, totuși rămîn și se plimbă în mijlocul cetății, de parcă nimeni nu s-ar sinchisi și nu i-ar vedea cum se preumblă în chipul unui erou sculat din morți?"[325].

„Ba încă mulți am văzut!"

b „Dar îngăduința și, nu în ultimul rînd, frivolitatea ei, disprețul pentru ceea ce noi am lăudat cînd am durat cetatea, anume că, afară doar dacă cineva nu ar avea o natură excepțională, nu ar putea cu nici un chip ajunge un bărbat de ispravă în cazul cînd, copil fiind, nu s-ar juca înconjurat de lucruri frumoase și nu s-ar îndeletnici cu ceea ce-i asemenea lor — această dispoziție, deci, a ei, călcînd în picioare toate acestea, nu se preocupă cîtuși de puțin de la ce fel de preocupări pornește cineva cînd se îndreaptă către politică, ci îl prețuiește cu unica condiție ca omul
c respectiv să-și arate bunăvoința față de mulțime; ei, acestea cum sînt?"

„Cu totul nobile, n-am ce spune!" — făcu el.

„Acestea ar fi trăsăturile democrației, și ar mai exista și altele înrudite cu acestea: ea ar fi, pare-se, o orînduire plăcută, fără stăpîn și variată, împărțind egalitatea deopotrivă celor egali și celor inegali"[326].

„Spui lucruri foarte bine chibzuite" — zise el.

B. „Cercetează însă — am zis eu — care este omul asemănător, fiind el simplu particular. Sau mai întîi trebuie cercetat, așa cum am procedat în privința regimului, în ce fel se naște el?"

„Da" — spuse.

„Dar oare nu în felul următor: acel om econom și oligarhic ar avea un fiu pe care l-ar crește în de-
d prinderile sale."

„Cum de nu!"

„Fiul, domnind cu forța peste plăcerile din sine, peste acelea care duc la risipă și nu la cîștig, peste acelea care sînt numite nenecesare ..."

„Limpede" — zise.

„Vrei cumva — am spus eu — ca să nu vorbim neclar, să deosebim mai întîi dorințele necesare de cele nenecesare?"

„Vreau" — răspunse.

„Așadar, cele pe care nu sîntem în stare să le curmăm ar fi pe drept numite necesare, la fel și cele care, odată
e satisfăcute, ne folosesc. Căci este necesar naturii noastre să năzuiască la ambele feluri, nu?"

„Da."

„Pe drept, deci, am afirma despre ele că sînt necesare.” 559 a

„Pe drept.”

„Dar cele pe care cineva le-ar putea îndepărta, dacă s-ar exersa din copilărie și care, cît există, nu fac nici un bine, altele chiar — rău, pe toate acestea, dacă le-am declara nenecesare, oare n-am vorbi cum trebuie?”

„Ba am vorbi cum trebuie.”

„Să alegem cîte un exemplu din ambele feluri, pentru ca să putem înțelege caracterul lor general?”

„Ar fi bine.”

„Oare n-ar fi necesară dorința de a mînca, atîta cît să rămîi sănătos și în bună stare — e vorba de dorința pentru mîncarea însăși, cît și de cea pentru mîncarea gătită?” b

„Cred că da.”

„Dorința de mîncare este necesară sub ambele privințe, și fiindcă este folositoare și fiindcă ea este în stare să-l facă pe cel ce trăiește să /nu/ înceteze a trăi”[327].

„Da.”

„Dar și dorința de mîncare gătită /este astfel/, dacă aduce vreun folos bunei stări a trupului.”

„Neîndoios.”

„Dar ce spui despre dorința de a trece de acest hotar, cea care rîvnește și la altfel de bucate decît acestea, dar care poate fi ținută în frîu din copilărie și care, educată, renunță la cele mai multe dintre acele bucate? Această dorință se arată vătămătoare pentru trup, dar și pentru suflet, în ceea ce privește gîndirea și cumpătarea. Oare ea n-ar fi, pe drept cuvînt, numită nenecesară?” c

„Ba ar fi cît se poate de îndreptățit /a o numi așa/.”

„Să nu spunem că astfel de dorinți sînt cheltuitoare, în timp ce celelalte sînt lucrative, deoarece aduc cîștig în acțiune?”

„Ei bine?”

„La fel să afirmăm și în legătură cu pofta de împreunare și cu celelalte?”

„La fel.”

„Dar oare nu-l socotim pe omul pe care acum l-am numit «bondar» plin de astfel de plăceri şi dorinţi, stăpînit de către cele nenecesare, în timp ce pe omul
d stăpînit de către plăcerile necesare nu-l numim «econom» şi «oligarhic»?"

„Bine, şi?"

„Revenind, aşadar, — am vorbit eu — să spunem că omul democratic se naşte din cel oligarhic. În general, mi se pare că lucrurile se petrec în felul următor."

„Cum?"

„Atunci cînd tînărul, crescut aşa cum am spus-o adineaori, fără educaţie şi în spiritul economiei, va gusta din mierea bondarilor şi se va însoţi cu niscaiva grozave şi strălucitoare creaturi, în stare să pregătească plăceri felurite, colorate şi avînd din
e toate, să socoţi că acel moment este începutul transformării sale de la o /constituţie/ oligarhică a sinelui către una democratică."

„E cu totul necesar."

„Dar aşa cum cetatea s-a transformat atunci cînd o alianţă din afară a dat ajutor uneia dintre părţi — cea asemănătoare /dînd ajutor/ părţii ce-i seamănă — oare nu la fel se schimbă şi tînărul, atunci cînd specia dorinţelor, venită din afară, sare în ajutor elementului aidoma ei, aflat între dorinţele /din suflet/ — e vorba despre specia înrudită şi asemănătoare?"[328].

„Hotărît, astfel se petrec lucrurile!"

„Iar dacă vreo alianţă, cred eu, ar da un ajutor părţii oligarhice din sine, ajutor sosit fie din partea tatălui, ori a celorlalte rude, care l-ar mustra şi l-ar ocărî, ar apărea atunci dezbinare şi împotrivire la
560 a dezbinare, ca şi luptă în sine, cu sine însuşi."

„Ei bine?"

„Cred că uneori se întîmplă ca partea democratică să dea înapoi în faţa celei oligarhice, iar unele dintre dorinţe să fie nimicite, altele exilate; apărînd ruşinea în sufletul tînărului, acesta se aşază iarăşi pe sine în bună orînduială."

„Se întîmplă uneori" — zise.

„Însă iarăşi, cred, că alte dorinţe înrudite, făcînd parte tot dintre cele exilate, crescute pe ascuns, ajung

să fie numeroase și puternice din pricina lipsei de știință a tatălui în ceea ce privește creșterea." b
„Se poate — spuse — să se întîmple astfel."
„Deci ele îndeamnă către același fel de însoțiri și, împreunîndu-se pe ascuns, zămislesc o mulțime de /dorinți/."
„Ei bine?"
„Pînă la urmă, ele sfîrșesc prin a pune mîna pe cetățuia sufletului tînărului, pe care o știu goală de învățături și de ocupații frumoase, ca și de idei adevărate, care sînt cei mai buni paznici și păzitori pentru gîndurile oamenilor celor iubiți de zei."
„Așa e." c
„Cuvinte și opinii mincinoase și pline de lăudăroșenie dau fuga în locul celor adevărate și pun stăpînire pe cetățuia acestui tînăr."
„Și încă cum!"
„Dar oare tînărul, ducîndu-se iarăși la acei lotofagi[329], nu va locui acum la ei pe față? Iar dacă din partea rudelor va sosi un ajutor pentru partea econoamă a sufletului său, nu vor fereca vorbele acelea pline de lăudăroșenie porțile zidului regesc din el, neprimind ajutorul acela și nici îngăduind drept crainici vorbele unor inși mai cărunți?[330]. Ci, ele însele, biruind în luptă și numind sfiala neghiobie, o izgonesc d necinstind-o, apoi, numind cumpătarea lașitate și, ocărînd-o, o alungă și pe aceasta. Iar încredințîndu-l pe tînăr că măsura și cheltuiala măsurată vădesc grosolănie și o fire de sclav, le aruncă peste hotare, însoțindu-se cu dorințe multe și de orice folos pustii"[331].
„Pe deplin așa."
„Golind și curățind de /virtuți/ sufletul celui subjugat de ele și inițiat în mari misterii[332] /dorințele rele/ e aduc, după aceasta, sfruntarea, nestăpînirea, desfrîul și nerușinarea, încununate cu strălucire și cu mult alai. Acum, ele laudă și lingușesc, numind sfruntarea — bună educație, lipsa de stăpînire — libertate, desfrînarea — mărinimie, nerușinarea — bărbăție. Oare nu 561 a cam așa, cînd ești tînăr, preschimbi înțelesul lăsării în libertate și în îngăduință, a plăcerilor nenecesare și nefolositoare, atunci cînd ai plecat de la condiția celui crescut în plăceri necesare?"

„Ba da, e vădit."

„Mai departe, un astfel de om trăieşte cheltuind întru nimic mai puţin, pentru plăceri necesare decît pentru plăceri nenecesare, şi bani, şi trudă, şi timp. Dacă are noroc şi nu-şi dă drumul dincolo de orice
b margine, ajungînd el şi ceva mai în vîrstă şi rămînînd în urmă marele tumult, mai primeşte înapoi şi părţi din /virtuţile/ alungate şi nu se dă în întregime pornirilor venetice care l-au cotropit. El trăieşte punînd plăcerile pe picior de egalitate; se dă mereu celei dintîi care-i pică, de parcă i-ar fi obţinut sufletul la sorţi, pînă ce s-ar îndestula, apoi se dă alteia, pe nici una nelăsînd-o fără cinste, ci deopotrivă cultivîndu-le."

„Aşa e."

„Iar cuvîntul adevărat nu-l acceptă şi nici nu-l primeşte în cetăţuia sa, dacă cineva ar zice că, dintre
c plăceri, unele au de-a face cu dorinţele frumoase şi bune, altele — cu cele rele, şi că unele trebuie preţuite şi cultivate, celelalte reprimate şi subjugate. Ci, în toate aceste cazuri, el tăgăduieşte şi afirmă că toate plăcerile sînt la fel şi că trebuie preţuite în mod egal."

„Chiar aşa face — zise — cu felul lui de a fi!"

„Aşadar — am spus eu — el trăieşte zi-de-zi făcînd pe plac celei dintîi dorinţi: ba se îmbată în sunetul flautului, ba apoi bea doar apă, punîndu-se la regim, ba face gimnastică, ba trîndăveşte şi nu se sinchiseşte
d de nimic, ba uneori se ocupă, chipurile, cu filosofia. Adesea însă, el se îndeletniceşte cu politica şi, luîndu-şi avînt, spune şi face ce se nimereşte. Iar dacă vreodată este gelos pe militari, o ia pe calea lor, iar dacă este gelos pe oameni de afaceri — pe acolo. Viaţa sa nu ştie de ordine şi de necesitate, ci, numind un atare trai plăcut, slobod şi fericit, aşa vieţuieşte, de la început şi pînă la capăt."

e „Ai descris desăvîrşit viaţa unui astfel de om ce ţine la egalitate."

„Cred că acest bărbat e şi divers şi plin de cele mai multe feluri de a fi, e frumos şi împestriţat, întocmai acelei cetăţi /democratice/. Iar mulţi bărbaţi şi multe femei l-ar invidia pentru viaţa aceasta care are într-însa cele mai multe modele de cetăţi şi de caractere."

„Așa e."

„Ei bine, orînduitu-s-a, în dreptul democrației, omul asemănător ei, ce pe drept ar fi numit «democratic»?" 562 a

„Chiar așa!"

5

A. „Ne-ar mai rămîne de analizat — am spus eu — cea mai frumoasă orînduire și cel mai frumos bărbat: tirania și tiranul."

„Chiar așa" — zise el.

„Deci, prietene, în ce fel apare tirania? Căci e destul de clar că ea se naște, prin transformare, din democrație."

„E clar."

„Dar oare nu cam în același fel se nasc, pe de o parte, democrația din oligarhie, și pe de alta, tirania b din democrație?"

„În ce fel?"

„Bunul propus oligarhiei, din pricina căruia oligarhia s-a constituit — era bogăția excesivă, nu-i așa?"

„Da".

„Nesațul în pornirea spre bogăție și neglijarea celorlalte preocupări din pricina afacerilor, au nimicit oligarhia."

„Așa-i".

„Dar oare nu stabilește și democrația un bun, iar neîndestularea de acesta nu o nimicește și pe aceasta?"

„Ce bun spui că ea stabilește?"

„Libertatea — am zis. Poți doar să auzi că într-o cetate democratică ea este cel mai frumos lucru și că, c din această pricină, numai într-o cetate democratică merită să trăiască omul prin natură liber."

„Se zice așa ceva și încă destul!"

„Dar oare nu tocmai aceasta voiam să spun, că nesațul după libertate și neglijarea celorlalte preocupări preschimbă și această orînduire și o pregătesc să ceară tirania?"

„În ce fel?"

„Cînd, cred, o cetate democratică, însetată de
d libertate, ar întîlni paharnici răi care să i-o pună înainte și cînd ea s-ar îmbăta cu ea, luată neamestecat, dincolo de orice măsură, ea ajunge să-i pedepsească pe cîrmuitori, afară doar dacă nu sînt cu totul blînzi și îi dau din belșug libertate, învinuindu-i că sînt nemernici și oligarhi."

„Se face așa ceva!"

„Iar pe cei ce ascultă de cîrmuitori îi acoperă cu noroi, sub cuvînt că jinduiesc după sclavie și că nu sînt buni de nimic; pe cîrmuitori ea îi laudă la fel ca pe supuși și pe supuși îi prețuiește ca pe cîrmuitori, atît în privat, cît și în public. Oare nu este necesar
e ca într-o astfel de cetate, libertatea să se strecoare pretutindeni?"

„Cum să nu!"

„Și nu e necesar, prietene, — am zis eu — ca libertatea să se strecoare și în locuințele oamenilor și ca, pînă la urmă, să ajungă să sădească anarhia chiar și printre dobitoace?"

„Cum am putea spune una ca asta?"

„Uite cum: tatăl se învață să ajungă egal cu copilul și să se teamă de fii, fiul învață să fie egal cu tatăl, nemaiavînd nici rușine, nici teamă de părinți, spre a fi liber. Metecul devine egal cu cetățeanul și cetățeanul cu metecul și la fel /se întîmplă/ și cu
563 a străinul."

„Se întîmplă astfel" — zise.

„Acestea și încă alte flecuștețe se mai întîmplă: într-un astfel de loc, dascălul se teme de elevi și îi lingușește, elevii îi disprețuiesc pe dascăli și pe pedagogi. Și, în general, tinerii se dau drept bătrîni și se iau la întrecere cu ei în vorbe ca și în fapte, în timp
b ce bătrînii sînt îngăduitori cu tinerii și, făcînd comicării și grații, îi imită pe aceștia, ca să nu pară că sînt nici neplăcuți, nici despotici."

„Chiar așa este."

„Ultima treaptă, prietene, — am vorbit eu — la care ajunge libertatea mulțimii cîtă apare într-o astfel de cetate[333], este cînd bărbații și femeile cumpărate ajung cu nimic mai puțin liberi decît cumpărătorii. Iar cîtă libertate mai apare în relațiile soților

cu soții și a soților cu soțiile, aproape că am uitat să mai pomenim"[334].

„Vorba lui Eschil, — zise el — vom spune că *acum ne stau pe limbă*!"[335] c

„Chiar — am zis — şi eu tot aşa spun! Iar cineva care n-a făcut experienţa, n-ar crede pe cît mai liber este aici, decît aiurea, neamul dobitoacelor supuse oamenilor. Vorba aceea, *și cățelele ajung deopotrivă cu stăpînele*[336], iar caii şi măgarii umblă în toată libertatea, cu capul sus, izbind pe drum pe cel ce le stă înainte, dacă acesta nu s-ar feri. Și se întîmplă și alte asemenea fapte, pline-ochi de libertate!" d

„Îmi povestești visul meu urît — spuse. Căci atunci cînd plec la ţară păţesc adesea aşa ceva!"

„Principalul este — am spus eu — că, odată ce se strîng toate acestea laolaltă, îți poți închipui cît de gingaș fac ele să fie sufletul cetățenilor. Încît, dacă cineva aduce măcar și oleacă de servitute, se burzuluiesc și nu o îndură. Pînă la urmă, știi că nu se mai sinchisesc nici măcar de legile scrise sau nescrise, pentru ca, în nici un chip, să nu aibă vreun stăpîn." e

„Știu bine" — zise.

„Aceasta este, prietene, stăpînirea atît de frumoasă și de cutezătoare, de unde se naște tirania, pe cît cred."

„E într-adevăr cutezătoare! Dar ce mai urmează?"

„Boala care, aflîndu-se şi în oligarhie, a nimicit-o, tot ea există și aici, în cantitate mai mare și mai puternică, Apărînd ea de pe urma libertăţii, subjugă democraţia. În fapt, a face ceva în exces determină o schimbare în direcţia unui exces contrar — /se vede aceasta/ la vreme, la plante și animale și, deloc mai puţin, și la orînduirile politice"[337]. 564 a

„Pesemne că da."

„Or, libertatea excesivă pare că nu se preschimbă în nimic altceva decît într-o robie excesivă, atît în cazul individului, cît și în al cetăţii."

„Pesemne că da."

„E probabil deci — am spus eu — că tirania nu se înjghebează din alt regim politic decît din democraţie, din suprema libertate ivindu-se cea mai cuprinzătoare şi mai desăvîrșită robie".

„E rațional."

„Nu cred însă că aceasta ai întrebat — am spus
b eu — ci, ce fel de boală, apărînd deopotrivă în oligarhie și în democrație, o subjugă pe aceasta din urmă."

„Adevărat" — zise.

„M-am referit la neamul acela de oameni trîndavi și cheltuitori. O parte, cei care îi conduc, sînt foarte îndrăzneți, iar cei mai puțin îndrăzneți îi urmează. Noi i-am asemuit cu bondarii, dintre care unii au ac, ceilalți — nu."

„Just."

„Aceste două categorii produc tulburări în orice orînduire politică, așa cum flegma și fierea aduc tul-
c burări trupului[338]. Asupra lor medicul bun, ca și legiuitorul cetății trebuie să-și îndrepte atenția, privind de la distanță, nu mai puțin decît prisăcarul priceput, urmărind ca, cel mai bine, acele rele să nu apară deloc ; iar dacă totuși au apărut, să fie stîrpite cît mai repede laolaltă cu fagurele."

„Pe Zeus, așa e !" — grăi el.

„Să procedăm în felul următor, pentru ca să putem judeca mai bine subiectul pe care dorim să-l parcurgem."

„Cum ?"

„Să împărțim cu mintea, cetatea democratică în trei, după cum ea și este împărțită[339]. O parte — bondarii — apare în ea din pricina îngăduinței — e o
d parte deloc mai mică decît în cetatea oligarhică."

„Așa e."

„Dar e mult mai agresivă[340] în cetatea /democratică/ decît în aceea."

„Cum așa ?"

„Acolo, deoarece nu se bucură de prețuire și este izgonită din magistraturi, își pierde exercițiul și tăria. Într-o democrație însă, șefia îi șade la îndemînă, —dacă exceptăm o mică parte — iar cei mai agresivi vorbesc și făptuiesc, alții tot sporovăiesc în jurul tribunei și nu-l lasă pe cel ce voiește altceva să mai
e zică ceva, încît toate treburile, în afară de cîteva, puține, sînt, într-o astfel de orînduire, dregătorite de către această categorie."

„Și încă zdravăn !"

„Din mulțime însă se mai desparte alt grup, care este după cum urmează."

„Cum?"

„Cam toți ocupîndu-se de afaceri, cei mai destoinici ajung cu mult cei mai bogați."

„Verosimil."

„De acolo însă bondarii scot mierea cea mai multă și mai lesne, cred."

„Cum s-ar putea scoate miere de la cei care au puțină?" — făcu el.

„Acești bogătani sînt numiți, deci, «hrana bondarilor»."

„Cam așa ceva."

„Poporul ar constitui cea de-a treia parte, cîți lucrează ei înșiși și cîți nu, fără să fie prea avuți. Această parte este cea mai numeroasă și cea mai puternică într-o democrație, atunci cînd ei sînt împreună." 565 a

„Așa este — zise el. Numai că nu voiesc decît arareori /să se adune, avînd un scop comun/, dacă nu pot pune mîna pe ceva miere."

„Pun ei mîna pe miere mereu — am spus eu — în măsura în care căpeteniile sînt în stare, ele însele, să aibă partea leului, atunci cînd îi deposedează pe cei avuți și cînd împart poporului."

„Așa, deci, pun mîna." b

„Aceștia, care sînt deposedați, sînt siliți să se apere, spunînd și făcînd în adunarea poporului orice pot."

„Cum de nu?"

„Sînt totuși învinovățiți de către celălalt grup — chiar dacă nu doresc vreo revoluție — că uneltesc împotriva poporului și că sînt oligarhi."

„Ei bine?"

„Pînă la urmă, după ce văd că poporul, chiar dacă nu de bunăvoie, ci în neștiință de cauză și amăgit de către calomniatori, caută să le facă rău, atunci, c
vrînd-nevrînd, devin cu adevărat oligarhici, nu de bunăvoie, ci bondarul acela naște acel rău, înțepîndu-i"[341].

„Hotărît așa."

„Apar denunțuri, judecăți, procese ale unora împotriva altora."

„Firește."

„Dar nu obișnuiește poporul să încredințeze unui președinte[342] deosebit de multă putere și să-l hrănească și să-l crească mare?"

„Obișnuiește."

d „E vădit că atunci cînd un tiran crește, el se dezvoltă din rădăcina unei președinții și nu încolțește din altă parte."

„Cît se poate de vădit."

„Care este începutul schimbării din președinte în tiran? E clar că aceasta se întîmplă după ce președintele începe să facă precum omul din povestea despre templul lui Zeus Lykaios din Arcadia"[343].

„Care anume?"

„Că cel ce a gustat din măruntaie de om, fie și tăiate laolaltă cu ale altor jertfe, e neapărat să devină
e lup. Sau nu ai auzit povestea?"

„Ba da."

„La fel și cu cel care, exercitînd o magistratură peste popor, ținînd tare în ascultare gloata, care îl urmează, nu se va înfrîna să verse sîngele celor de un neam; căci el, aruncînd învinuiri nedrepte — cele care se obișnuiesc — aducînd oamenii pe la tribunale, el se pătează cu sînge, făcînd moarte de om. Gustă cu limba și cu o gură spurcată din moartea celor de
566 a același neam, exilează, ucide, promite oamenilor ca datoriile să fie șterse și ca pămîntul să fie reîmpărțit. Oare nu este necesar și ursit ca, după aceasta, un astfel de om, ori să piară de mîna dușmanilor, ori să ajungă tiran și să devină lup, din om?"

„E obligatoriu" — spuse.

„Or acesta — am zis — ajunge să semene vrajbă față de cei avuți."

„Da."

„Dacă el este exilat și apoi revine, în pofida dușmanilor, oare nu revine ca tiran desăvîrșit?"

„E clar că da."

b „Iar dacă ceilalți nu sînt în stare să-l alunge sau să-l ucidă prin ponegriri în fața cetății, ei uneltesc să-l ucidă prin asasinat, pe ascuns."

„E obișnuit să se întîmple așa ceva."

„Ei și atunci, iată și mult pomenita cerere făcută de tiran, pe care o descoperă toți cei care ajung în acest punct: el cere poporului o gardă personală, pentru ca el, «sprijinul poporului», să rămînă nevătămat.”

„Așa e.”

„Iar poporul îi dă o gardă, fiindu-i teamă pentru el, dar plin de curaj pentru sine.”

„Adevărat.” c

„Însă cînd un om avut ar vedea așa ceva, om care, peste faptul că are bani, mai e și învinuit că urăște poporul, atunci acesta, prietene, cum spune oracolul dat lui Cresus, *pe lîngă Hermos cel cu multe pietre fuge, nu stă, iar rușine n-are că e laș*”[344].

„Căci — spuse el — n-ar mai avea prilejul să se rușineze a doua oară!”

„Iar cel ce-i prins — am spus eu — cred că este dat morții.”

„Necesar.”

„Cît despre acest președinte, e clar că el nu *zace la pămînt, trup mare, acoperind mult pămînt*[345], ci, zvîrlindu-i afară pe mulți alții, el șade în cadrul ce- d
tății[346], ajungînd în chip desăvîrșit, din președinte, tiran.”

„Cum de n-ar ajunge?”

„Să vedem fericirea atît a bărbatului, cît și a cetății în care un astfel de muritor ar apărea?”.

„Să vedem.”

„Dar oare nu va zîmbi el și nu va face pe plac tuturor cu care s-ar întîlni în primele zile și la început, pretinzînd că el nu este tiran, făgăduind multe ce- e
tății, ca și particularilor? Nu slobozește el de datorii, nu împarte norodului pămînt, ca și oamenilor săi, nu se poartă față de toți binevoitor și blajin?”

„E necesar.”

„Dar cînd se împacă cu unii dintre dușmanii din afară, iar pe alții i-ar nimici și ar avea liniște din partea lor, mai întîi el stîrnește necontenit războaie, pentru ca poporul să resimtă nevoia de a avea cîrmuitor.”

„Verosimil.”

„Dar nu face astfel și pentru a-i sărăci pe oameni, 567 a
puși să dea bani și pentru ca, în felul acesta, preocu-

paţi de agonisirea traiului zilnic, ei să uneltească mai puţin împotriva sa?"

„Limpede."

„Iar dacă ar bănui că unii au idei liberale şi că n-ar voi să-l lase să cîrmuiască, /ar profita de războaie/ pentru ca, sub un pretext, să-i nimicească predîndu-i duşmanului. Nu ar aţîţa la război tiranul mereu, din toate aceste motive?"

„Necesar."

„Dar, făcînd astfel, nu este necesar ca tiranul să
b fie încă mai urît de către cetăţeni?"

„Cum de nu?"

„Însă este necesar ca şi unii dintre cei ce l-au ajutat să vină la putere şi dintre cei ce au dregătorii, să-şi deschidă gura, atît faţă de el, cît şi între ei, mustrîndu-l pentru ceea ce se petrece — e vorba despre cei mai curajoşi?"

„Verosimil."

„Deci tiranul trebuie să-i nimicească pe toţi dacă voieşte a domni, pînă ce n-ar mai rămîne nimeni, nici prieten, nici duşman, care să fie bun de ceva."

„Limpede."

„El trebuie să se uite cu băgare de seamă, ca să
c vadă cine este viteaz, cine are gînduri nobile, cine e inteligent, cine e bogat. Şi aşa-i de fericit tiranul, încît trebuie, vrînd-nevrînd, să-i duşmănească pe aceştia toţi şi să le vrea răul, pînă ce ar curăţa cetatea de ei"[347].

„Frumoasă curăţire!" — zise el.

„Da, — am vorbit eu — e pe dos decît fac medicii cu trupul. Aceştia, alungînd ce-i mai rău, lasă ce-i bun, dar tiranul face pe dos."

„Fiindcă aceasta i se pare necesar ca să domnească."

d „Sub o «fericită» necesitate — am zis eu — stă el, aşadar, una care îi porunceşte, fie să locuiască laolaltă cu o mulţime lipsită de valoare, de care este urît, fie să nu trăiască."

„Da, sub aceasta stă."

„Dar oare nu va avea nevoie de gărzi cu atît mai numeroase şi mai devotate, cu cît e mai urît de către cetăţeni, cînd face ceea ce spuneam?"

„Cum să nu!"

„Dar cine îi sînt credincioşi? Şi de unde îi ia?"

„Mulţi îi sosesc în zbor — spuse el — de la sine putere, dacă le dă simbrie."

„Pe Cîine, — am zis — cred că vorbeşti despre bondari străini şi veniţi de pretutindeni." c

„E adevărat ceea ce crezi."

„Dar cine îi soseşte chiar din cetate? Oare el n-ar vrea ...?"

„Da?"

„Ca, lipsindu-i pe cetăţeni de sclavi, eliberîndu-i, să şi-i facă gardă personală?"

„Ba şi încă cum! De vreme ce asemenea oameni îi vor fi cei mai credincioşi!"

„Mare fericire pui pe capul tiranului, dacă el se slujeşte de aceştia în chip de oameni de încredere şi 568 a
prieteni, nimicindu-i pe ceilalţi dinainte."

„Da, de aceştia se foloseşte!" — spuse el.

„Iar amicii îl admiră şi noii cetăţeni[348] îi stau în preajmă, dar cei de ispravă îl urăsc şi fug de el?"

„Cum să n-o facă?"

„Nu fără temei — am zis eu — se crede că tragedia este un lucru cu totul înţelept, iar Euripide cel mai înţelept dintre poeţii tragici!"

„Adică?"

„Fiindcă a rostit această vorbă adîncă, cum că *tiranii sînt înţelepţi, alături avîndu-i pe înţelepţi*[349]. b
Şi a spus pe şleau, că înţelepţi aceia sînt, cu care tiranul are de-a face."

„Tot el, ca şi ceilalţi poeţi — zise el — mai laudă tirania ca fiind *deopotrivă cu zeiescul*[350] şi mai spun încă multe altele."

„Aşadar, — am zis eu — deoarece poeţii tragici sînt atît de înţelepţi, să ne ierte pe noi, cît şi pe cei ce se conduc după principii politice apropiate de ale noastre, dacă nu îi vom primi în cetate, ca fiind ei proslăvitori ai tiraniei."

„Cred că măcar cei cu minte ne vor ierta." c

„Ei se duc, presupun, în alte cetăţi, adună noroadele, închiriază apoi glasuri frumoase, puternice şi convingătoare, făcînd ca regimurile politice să se încline spre tiranie şi democraţie."

„Chiar aşa."

„Iar pe deasupra, primesc bani și cinstiri, cel mai
mult — cum e și firesc — din partea tiranilor, în al
doilea rînd, din partea democrațiilor. Dar cu cît s-ar
d ridica mai sus, către culmea orînduirilor politice, cu
atît mai mult li se refuză onorurile, de parcă, sufocate,
acestea nu mai pot urca /pe urmele lor/."

„Întru totul."

„Însă ne-am abătut de la subiect. Să vorbim iarăși despre oastea tiranului, cea frumoasă, mare și felurită, niciodată la fel. De unde este ea hrănită?"

„E limpede — zise — că dacă în cetate ar exista bani în proprietatea templelor, pe aceștia îi va cheltui, iar ori de cîte ori ar fi îndestulătoare averile celor uciși[351], ar supune poporul la dări mai mici."

e „Da, dar dacă astfel de averi ar lipsi?"

„E clar — spuse — că tiranul, prietenii săi de pahar, iubiții și iubitele sale vor fi hrăniți din averea părintească."

„Înțeleg — am zis — că poporul, cel care l-a zămislit pe tiran, îl va hrăni pe el și pe iubiții săi."

„Cu totul necesar" — spuse el.

„Ce spui? Dar dacă s-ar supăra poporul și ar zice
că nu e drept ca un fiu în floarea vîrstei să fie hrănit
de către tată, ci că, dimpotrivă, tatăl trebuie să fie
hrănit de către fiu și că nu l-a zămislit și l-a înscăunat,
569 a pentru ca, odată ce fiul va fi ajuns mare, el, părintele,
să ajungă robul robilor fiului și să-l hrănească pe el,
pe robii lui și toată scursura; ci, ca să fie eliberat de
bogați și de așa-zișii «oameni aleși»[352] din cetate, sub
președinția aceluia? Și dacă acum i-ar cere să plece,
el și iubiții săi, făcînd precum un tată care îl izgonește
din casă pe fiu, laolaltă cu prietenii săi de pahar
ce-i aduc supărare?"

„Pe Zeus, — zise el — ar afla atunci poporul ce
fel de odraslă a zămislit, cui i-a făcut pe plac și pe cine
b a crescut mare; și ar mai afla că, fiind el mai nevolnic,
caută să izgonească oameni mai tari."

„Ce spui? — am grăit eu. Oare va cuteza el să folosească forța împotriva tatălui, iar dacă acesta nu se va supune, oare îl va lovi, tiranul?"

„Da, — zise — după ce îl va fi lipsit de arme."

„Despre un tiran paricid și rău purtător de grijă
al bătrînilor, vorbești tu, și tirania se arată a fi așa
ceva: cum se zice, fugind poporul de fumul robiei
oamenilor liberi, a căzut în focul despoției sclavilor; c
el a schimbat acea libertate prea mare și rău-venită,
pe cea mai grea și mai amară robie adusă de către
robi."

„Așa se întîmplă" — zise el.

„Acum vom spune oare fără îndreptățire că am analizat îndestulător cum apare tirania din democrație și cum este ea, atunci cînd apare?"

„Cu totul îndestulător" — zise el.

B. (Cartea a IX-a) „Mai rămîne de cercetat — am 571 a
spus eu — omul tiranic, cum apare el din cel democratic, în ce fel este, odată apărut și în ce fel trăiește, nenorocit sau fericit."

„Da, aceasta mai rămîne" — spuse el.

„Știi însă ce aș mai dori?"

„Ce anume?"

„Nu mi se pare că s-a analizat îndeajuns statutul
dorințelor, de ce fel sînt și cîte sînt. Iar dacă aici
există o lipsă, cercetarea pe care o întreprindem va fi
neclară." b

„Dar /pentru aceasta/ nu e încă momentul bun?"

„Ba da. Privește ce doresc să văd la ele: dintre
plăcerile și dorințele nenecesare, unele mi se par a fi
nelegiuite [353]. Ele au toate șansele să existe la fiecare,
dar, reprimate de către legi și de către dorințele mai
bune asociate cu rațiunea, ele părăsesc cu totul pe
unii oameni sau rămîn puține și slabe, în timp ce la
alții, ele rămîn puternice și mai numeroase." c

„La ce fel de dorințe te referi?"

„Mă gîndesc la cele ce se trezesc în timpul somnului, cînd restul sufletului doarme, adică partea sa rațională, domesticită și stăpînă pe sine, în timp ce partea bestială și sălbatică, îmbuibată de mîncare sau băutură, saltă și, alungînd somnul, caută să iasă și să-și împlinească firea. Știi bine doar că ea îndrăznește să facă orice într-un astfel de somn, fiind dezlegată și desprinsă de orice rușine și cugetare. Nu se dă înapoi deloc, pare-se, să poftească a se împreuna cu mama,

d sau cu oricine altcineva — om, zeu sau fiară — să făptuiască orice crimă, să nu se abţină de la nici un fel de hrană[354]. Într-un cuvînt, nu duce lipsă de nici o nesăbuinţă sau neruşinare."

„Foarte adevărat ce spui."

„Dar cînd cineva se va îngriji de sine, în sănătate şi cumpătare, şi cînd, îndreptîndu-se spre somnul său, va trezi partea sa raţională hrănind-o cu idei şi cuge-
572 a tări frumoase, el va ajunge în acord cu sine însuşi, nelăsînd partea apetentă nici în saţietate, nici în lipsă, astfel încît ea să doarmă şi să nu tulbure partea cea mai bună cu bucuria şi mîhnirea ei. Acelei părţi apetente îi îngăduie să privească doar curată, potrivit cu natura ei proprie şi să năzuiască a înţelege ceea ce el nu cunoaşte din trecut, prezent sau viitor[355]. La fel procedează şi cu partea înflăcărată, pe care o potoleşte şi, nepornindu-se cu mînie împotriva unora, nu se culcă cu sufletul stîrnit, ci, domolind cele două entităţi, o pune în mişcare pe cea de-a treia, în care sălăşluieşte cugetul şi, astfel, el îşi capătă liniştea. Ştii că un astfel de om va avea cel mai mult de-a face cu adevărul, iar imaginile nelegiuite ale viselor i se
b vor năzări cel mai puţin."

„Cred că lucrurile stau întru totul astfel" — spuse el.

„Ne-am lăsat prea mult purtaţi de aceste spuse. Ceea ce voiam să afirm — aceasta este, cum că în fiecare ins există un aspect cumplit, sălbatic şi nelegiuit al dorinţelor. Acestea par a exista chiar şi la cei măsuraţi dintre noi. Căci lucrul se vădeşte în timpul somnului. Cercetează dacă ţi se pare că am dreptate şi eşti de acord."

„Sînt de acord."

„Aminteşte-ţi în ce fel spuneam că este omul de-
c motic[356]: el se ivise de timpuriu, hrănit fiind de către un tată econom, care preţuia doar dorinţele lucrative, dispreţuind însă dorinţele nenecesare, iscate în vederea jocului şi podoabei. Nu-i aşa?"

„Da."

„Fiul însă, avînd de-a face cu oameni mai dibaci şi plini de dorinţele pe care tocmai le-am pomenit, se avîntă spre orice nechibzuinţă şi spre felul acelor

dorinți, urînd felul econom de a fi al tatălui său. Totuși, avînd o fire mai bună decît cea a corupătorilor săi, tras fiind în ambele părți, el se așază la mijloc,
între cele două feluri de a fi, și — crede el — se bucură d
cu măsură de fiecare plăcere și trăiește o viață, nici «nedemnă de un om liber», dar nici nelegiuită, devenind un om demotic, dintr-unul oligarhic."

„Așa am văzut lucrurile și așa le vedem și acum, în legătură cu acest om" — spuse el.

„Ai în vedere atunci — am spus eu — că el, devenind între timp bătrîn, are un fiu, crescut după firea tatălui."

„Am în vedere."

„Socotește atunci că, și cu acest fiu se petrece
ceea ce s-a petrecut cu tatăl: el este tras către orice e
nelegiuire, numită însă libertate desăvîrșită de către cei ce îl trag într-acolo. Tatăl și rudele sale dau ajutor acelor dorințe aflate la mijloc, ceilalți însă contracarează. Iar cînd acești magi grozavi, făcători de tirani, se tem ca nu cumva tînărul să se poarte altfel /decît ar voi ei/, îi urzesc o iubire drept diriguitor al poftelor de trîndăvie și de prăpădire a avutului. Aceasta —
iubirea — e un bondar mare și înaripat — sau ce alt- 573 a
ceva crezi că este iubirea la astfel de oameni?"

„Nimic altceva decît aceasta" — zise el.

„Însă atunci cînd, în jurul său, zumzăie celelalte pofte, pline de arome, mirt, cununi, vinuri și de plăcerile care se dezlănțuie în asemenea asocieri, cînd ele îl cresc și îl hrănesc cît se poate de bine și dau bondarului acul doririi, atunci acest diriguitor al sufletului, păzit de garda delirului, intră în demență înțepînd.
Iar dacă ar găsi, în tînăr, păreri și dorințe socotite b
vrednice și ar vedea că el încă se mai rușinează de ceva, le-ar ucide și le-ar izgoni din acela, pînă ce l-ar curăța de cumpătare și l-ar umple de o sminteală venetică."

„Descrii desăvîrșit nașterea omului tiranic!"

„Dar oare nu tocmai din această pricină a fost numit Eros, încă din vechime, un tiran?"[357].

„S-ar părea că din această pricină."

„Dar, prietene, nu are omul beat gînduri tiranice?" c

„Ba da."

„Iar cel cuprins de nebunie şi cu mintea zdruncinată caută şi speră să domnească, nu doar peste oameni, ci şi peste zei."

„Aşa e" — zise.

„El devine — am spus eu — un om cu desăvîrşire tiranic, atunci cînd, fie prin fire, ori prin deprinderi, ori prin ambele, ajunge beţiv, iubăreţ şi descreierat."

„De bunăseamă."

„Aşa ajunge şi aşa e, pe cît se pare, omul nostru. Dar cum trăieşte el?"

d „Ştii gluma aceea — făcu el. «Asta tu să mi-o spui!»"

„O spun: cred că după aceasta apar sărbători, petreceri, curtezane, ospeţe şi toate celelalte pe potrivă, proprii oamenilor în casele cărora Eros este tiran şi cîrmuieşte întreg sufletul."

„E necesar" — spuse el.

„Dar oare nu vor creşte, pe deasupra, pofte numeroase şi cumplite, în fiecare zi şi noapte, doritoare de multe /plăceri/?"

„Ba da."

„Repede se vor mai consuma veniturile sale, dacă există."

„Cum de nu?"

e „Dar după aceasta vor urma împrumuturi şi prăpădirea averii."

„Bun, şi?"

„Cînd s-ar isprăvi totul, oare nu e necesar ca poftele să strige, cuibărite /în suflet/ cum sînt, numeroase şi puternice? Iar el, de parcă ar fi gonit de boldul celorlalte pofte şi mai ales de către Eros însuşi, care conduce cu ajutorul lor, în chip de escortă, nu e necesar să turbeze şi să caute să vadă cine ce posedă, de la care se poate lua ceva prin înşelăciuni sau for-
574 a ţă?"

„Desigur."

„E necesar să ia bani de pretutindeni, sau altminterea să îndure dureri şi suferinţe cumplite, cum sînt cele ale naşterii"[358].

„Necesar."

„Or, după cum plăcerile din el, adăugîndu-se, devin mereu mai puternice decît cele vechi şi alungă

dorinţa pentru acele plăceri, aşa şi el va socoti că, fiind mai tînăr, să aibă mai mult decît tatăl său şi mama sa, lipsindu-i de avere, împărţind averea părintească dacă şi-o va fi cheltuit pe a sa proprie, nu?"

„Bun, şi?"

„Iar dacă ei nu i-ar da bani, nu va încerca, mai întîi, să-i fure şi să-i înşele pe părinţi?"

„De bunăseamă."

„Iar cînd n-ar izbuti, nu i-ar prăda şi i-ar lua cu de-a sila, apoi?"

„Aşa presupun."

„Iar dacă bătrînul şi bătrîna s-ar împotrivi şi s-ar lupta, minunat om, oare s-ar arăta el cu grijă şi i-ar cruţa, ca să nu făptuie ceva tiranic?"

„Nu îndrăznesc să sper în soarta părinţilor unui astfel de om."

„Pe Zeus, Adeimantos, oare crezi că un astfel de om, pentru o curtezană îndrăgită de curînd şi deloc necesară, ar supune loviturilor pe maica sa, dragă de demult şi de acelaşi sînge[359], ori că, pentru un băiat frumuşel şi ajuns îndrăgit de puţină vreme, l-ar bate pe tatăl său în vîrstă, lipsit de frumuseţe, dar de acelaşi sînge şi cel mai vechi dintre toţi cei dragi, crezi că el şi-ar pune părinţii în robia iubiţilor, dacă i-ar aduce pe ei sub acoperişul părintesc?"

„Da, pe Zeus!" — spuse el.

„Mare fericire pare să fie a da naştere unui fiu tiranic!"

„Şi încă cum!"

„Însă, după ce şi averea tatălui şi a mamei se va isprăvi, tare va mai aduna în el roiul plăcerilor! Oare nu se va atinge mai întîi de zidul casei cuiva, sau de haina vreunui trecător întîrziat în noapte? Apoi, nu se va «îngriji» şi de vreun templu? Iar în toate aceste cazuri, opiniile pe care, din copilărie, le are despre frumos şi urît, chipurile, drepte şi slobozite de curînd din robie, fac de pază lui Eros. Împreună cu el biruie dorinţele care, mai înainte, doar în vis, în timpul somnului se eliberau, pe vremea cînd tînărul se afla încă supus legilor şi tatălui său, avînd o fire încă democratică. Dar acum, tiranizat de către Eros, el ajunge să se poarte mereu

aievea, precum fusese de cîteva ori în vis, fără să se mai oprească dinaintea nici unei crime, oricît de cumplite, dinaintea nici unei hrane sau fapte.
575 a Ci, trăind Eros în el în chip tiranic, în toată nestăpînirea și fărădelegea, el singur stăpînitor, îl va conduce pe cel care-l stăpînește, ca pe o cetate, spre orice îndrăzneală. De acolo, se va hrăni și pe sine, și va hrăni și alaiul zgomotos ce-l înconjoară, alai sosit în parte, din afară, din rea însoțire, în parte dinăuntru, tolerat și pus în libertate de către aceleași năravuri /precum ale celor din afară/. Sau nu așa va fi viața unuia ca acesta?"

„Ba așa."

b „Dacă măcar în cetate vor fi puțini astfel de oameni, iar restul mulțimii va fi cumpătată, ei vor pleca spre a servi drept gardă altui tiran sau vor sluji pentru soldă, dacă pe undeva ar fi război. Iar dacă vor ajunge acolo unde e pace și liniște, vor făptui aici în cetate numeroase rele mărunte."

„Care anume?"

„Fură, sînt spărgători, forțează broaște, jefuiesc, pradă cele sfinte, duc oameni liberi în sclavie, se întîmplă să facă și delațiuni atunci cînd știu să vorbească bine, depun mărturie mincinoasă și sînt venali."

c „Vorbești de rele mărunte, dacă ei ar fi puțini."

„Sînt mărunte în comparație cu cele mari, iar toate laolaltă în raport cu tiranul, cu mizeria și nenorocirea cetății, nu sînt, vorba proverbului, «nici cît negru sub unghie»[360]. Dar cînd astfel de oameni se înmulțesc în cetate și mai vin și alții care îi urmează, cînd își dau seama de numărul lor, atunci ei sînt aceia care, împreună cu prostia poporului, îl odrăsluiesc pe tiran; îl fac tiran pe cel care, mai mult decît toți, are în propriul suflet tiranul cel mai
d mare și mai puternic."

„E și firesc — spuse el — căci acel om ar fi cel mai tiran."

„Deci așa se întîmplă dacă oamenii se supun de bunăvoie. Dar dacă cetatea nu i-ar încredința puterea, așa cum cîndva și-a maltratat mama și tatăl, așa și acum, dacă poate, își va maltrata patria, chemînd înăuntru tovarăși tineri, iar sub

aceştia va ţine şi va hrăni, cum spun cretanii, «matria»[361], cea de mult îndrăgită, dar înrobită acum, cît şi patria. Aceasta ar fi ultima treaptă a poftei unui astfel de om."

„Aceasta este, întru totul!"

„Deci — am zis eu — oamenii aceştia sînt astfel e
în viaţa privată, înainte de a domni. Mai întîi, cad la picioarele celor cu care se însoţesc — se însoţesc, fie cu linguşitori şi oameni gata să-i slujească, ori, dacă au nevoie de ceva de la cineva, fac orice ca să pară prieteni, dar după ce au reuşit, se poartă 576 a
ca duşmanii."

„Aşa e."

„Îşi trăiesc întreaga viaţă fără să fie cu nimeni prieteni, arătîndu-se întotdeauna stăpîni peste cineva sau slujind pe cineva, căci natura tiranică nu ştie să guste niciodată din libertatea şi din prietenia adevărată."

„Sigur că da."

„Dacă oare nu i-am socoti, cu îndreptăţire, pe aceştia nedemni de crezare?"

„Ba da" — răspunse el.

„Dar şi nedrepţi, cît se poate de mult, dacă, în cele precedente, am căzut la învoială în chip b
întemeiat asupra naturii dreptăţii."

„Da, în chip întemeiat."

„Să recapitulăm /ceea ce ştim/ despre omul tiranic: el este acela care, treaz fiind, este aşa cum am văzut că e omul în vis."

„Absolut."

„Acesta, deci, este omul care, fiind prin fire peste măsură de tiranic, ar stăpîni de unul singur, şi cu cît ar trăi mai mult într-o tiranie, cu atît mai mult ar stărui el în felul său de a fi."

6

A. „E obligatoriu" — spuse Glaucon, luînd el cuvîntul.

„Dar omul care apare a fi cel mai rău, nu va fi şi cel mai nefericit? Iar cel care ar fi tiran cel mai mult timp şi în cea mai mare măsură, ar fi, într-adevăr,

c şi omul cel mai nefericit? Desigur, mulţimea are multe opinii asupra acestui subiect."

„E necesar să fie aşa."

„Dar oare — am zis eu — ar putea să nu semene omul tiranic cu cetatea tiranică, omul democratic cu cea democratică şi ceilalţi la fel?"

„Bun, şi?"

„Ce este o cetate faţă de altă cetate sub raportul virtuţii şi al fericirii nu este şi un individ faţă de un altul?"

d „Cum să nu!"

„În ce raport este deci o cetate tiranică faţă de cetatea regală, aşa cum am analizat-o noi în primul rînd?"

„Ele sînt perfect opuse — răspunse el — una este cea mai bună, cealaltă — cea mai rea."

„Nu mai întreb la care te referi, căci e vădit. Dar judeci la fel şi în privinţa fericirii şi a nefericirii, ori altfel? Dar să nu rămînem încremeniţi dinaintea tiranului, privind un singur individ, nici dacă ar mai fi niscaiva pe lîngă el, ci, aşa cum trebuie să
e privim întreaga cetate introducîndu-ne şi uitîndu-ne pretutindeni, tot astfel să ne arătăm şi opinia noastră."

„E îndreptăţit ceea ce pretinzi. E vădit pentru oricine că nu există cetate mai nefericită decît cea tiranică şi mai fericită decît cea regală."

„Însă — am spus eu — aş fi îndreptăţit să cer acelaşi lucru în cazul tipurilor de oameni. Socot
577 a că poate să-i judece doar acela care, pătrunzînd în caracterul omului, poate /cu mintea/ să distingă şi să nu privească din afară, înmărmurit de uimire şi admirativ ca un copil, dinaintea exteriorului tiranic, pe care ei îl compun pentru cei din afară, ci trebuie să vadă în mod adecvat, nu? Căci dacă aş crede că e nevoie să dăm ascultare unui astfel de om, un om care poate să judece, ce locuieşte în sinea tiranului, împreună cu acesta şi care e de faţă la ceea ce face tiranul la el acasă, vede cum se poartă el cu familia, moment în care, mai mult decît oricînd altcîndva,
b e văzut dezbrăcat de masca sa de teatru, îl vede cum este în pericolele publice — ei bine, i-aş cere lui, care a văzut toate acestea, să povestească cum

stă tiranul în raport cu alții în privința fericirii și a nefericirii."

„Ar fi cu totul îndreptățit să ceri așa ceva!"

„Vrei atunci să pretindem că facem parte dintre cei în stare să judece, care deja s-au întîlnit cu astfel de oameni, pentru ca să avem pe cel care să răspundă întrebărilor pe care le punem?"

„Firește."

„Haide, cercetează în felul următor: amintește-ți c
analogia dintre cetate și om, iar astfel, privește-i pe fiecare, la rînd, arătîndu-ne ceea ce pățește fiecare în parte."

„Ce anume?" — întrebă el.

„Mai întîi — am spus eu — să vorbim despre cetate. O socotești liberă, pe cea tiranică, sau sclavă?"

„Cît e cu putință de sclavă" — răspunse el.

„Și totuși, vezi existînd în ea și stăpîni și oameni liberi..."

„Văd, dar ei reprezintă o parte tare mică. Întregul însă, ca să spunem așa, și partea cea mai vrednică este disprețuită și cumplit înrobită."

„Dar dacă — am spus eu — omul /tiranic/ e asemănător cetății, nu este necesar ca și în el să existe d
aceeași dispoziție și ca sufletul său să fie plin de robie și lipsit de libertate și ca părțile cele mai de ispravă ale sufletului să fie înrobite și doar o mică parte, cea mai rea și mai turbată, să domnească?"

„E necesar."

„Ei bine, vei spune că un astfel de suflet este sclav sau liber?"

„Sclav."

„Dar oare cetatea sclavă și tiranică nu face ea cel mai puțin ceea ce voiește?"

„Ba da."

„Atunci și sufletul tiranic va face în cea mai e
mică măsură ceea ce ar chibzui, ca să vorbim de suflet în întregul său. Căci, tras mereu cu forța de către turbare, el va fi plin de agitație și va schimba mereu calea pe care o apucă."

„Cum de nu?"

„E necesar ca cetatea tiranică să fie bogată sau plină de lipsuri?"

„Plină de lipsuri."

578 a „Așadar și sufletul tiranic va fi mereu plin de lipsuri și nesătul."

„Așa e" — spuse el.

„Dar oare nu-i necesar ca o astfel de cetate și un astfel de om să fie plini de teamă?"

„Și încă foarte!"

„Crezi că vei afla în altă parte mai multe plîngeri, jelanii și bocete?"

„Nicăieri."

„Socoți atunci că acestea există în cantitate mai mare în alt om decît în cel înnebunit din pricina dorințelor și a iubirilor — adică tocmai în acest om tiranic?"

„Cum aș putea socoti?" — zise el.

b „Privind deci către toate acestea și către altele asemenea, ai judeca și cetatea ca fiind cea mai nenorocită dintre cetăți..."

„Și nu-i bine?" — întrebă el.

„Ba da — am spus eu. Dar ce spui în privința omului tiranic, examinînd aceleași aspecte?"

„Afirm — spuse el — că acela este cu mult cel mai nenorocit dintre toți oamenii!"

„Asta — am zis eu — nu-i deloc corect."

„Cum așa?" — făcu el.

„Cred că el încă nu este chiar cel mai nefericit."

„Dar cine e acela?"

„Îți voi vorbi despre unul care ți se va părea probabil încă mai nefericit decît acesta."

„Care anume?"

c „Cel care — am spus eu — fiind tiran /prin fire/ nu ar duce o viață de particular, ci ar avea ghinionul și i s-ar întîmpla, dintr-o nenorocire, să ajungă tiran /peste cetate/."

„Mărturisesc că ai dreptate, judecînd după cele de dinainte."

„Da, — am spus eu — dar asupra unor astfel de chestiuni nu trebuie doar dat cu părerea, ci ele trebuie examinate bine, cu rațiunea. Căci cercetarea se referă la ceea ce-i mai important: viața bună și rea."

„Adevărat."

„Examinează dacă am dreptate. Cred că cei care cercetează acestea trebuie să pornească de la analiza d
următoarelor aspecte."

„Care anume?"

„De la condiţia fiecărui individ bogat din cetate, care posedă mulţi sclavi. Aceşti indivizi sînt asemănători tiranilor prin faptul că domnesc peste mulţi. Diferenţa e doar în numărul /supuşilor/."

„Da."

„Ştii deci că aceşti oameni trăiesc fără frică şi că nu se tem de sclavi."

„De ce s-ar teme?"

„Nu-i vreun motiv — am spus eu. Dar îţi dai seama de cauză?"

„Da, fiindcă întreaga cetate dă ajutor fiecăruia dintre particulari."

„Bine. Dar dacă vreun zeu l-ar lua din cetate e
pe un om care are cincizeci sau mai mulţi sclavi[362] şi l-ar aşeza pe el, pe soţia şi copiii săi într-o pustietate, laolaltă cu restul averii şi cu sclavii, acolo unde nici un om liber n-ar putea să-i vină într-ajutor, cu ce fel şi cît de mare spaimă crezi că ar trăi el, pentru sine, pentru soţie şi copii, ca nu cumva ei să piară de mîna sclavilor?"

„Cu o imensă spaimă" — răspunse el.

„Atunci, el ar fi silit să-i linguşească pe unii 579 a
dintre sclavi, să le făgăduiască multe şi să-i elibereze fără motiv, arătîndu-se un linguşitor al slugilor sale."

„Asta e absolut necesar pentru el, altminterea va pieri."

„Dar ce se va întîmpla dacă zeul aşază împrejur vecini numeroşi care nu îngăduie ca cineva să vrea să stăpînească asupra altuia, ci, dacă pun mîna pe vreun astfel de om, îl pedepsesc cumplit?"

„Încă şi mai mult, cred, omul nostru ar fi la anan- b
ghie, înconjurat şi supravegheat de oameni, toţi duşmani."

„Or, nu stă legat tocmai tiranul într-o astfel de închisoare, fiind el prin fire, aşa cum am văzut, plin de multe şi felurite temeri şi iubiri? Căci lui,

singur dintre cetățeni, cu concupiscența sa sufletească, nu-i este cu putință să plece undeva, nici să vadă lucrurile pe care restul oamenilor liberi doresc să le vadă. Închis înăuntrul casei sale, el locuiește
c cea mai mare parte a timpului ca o femeie, pizmuindu-i pe ceilalți cetățeni, dacă vreunul ar pleca din cetate și ar vedea ceva de toată lauda"[363].

„Chiar așa" — zise.

„Astfel de rele ar încolți mai mult într-un bărbat, care fiind rău ocîrmuit în sine — e vorba despre tipul tiranic pe care tu l-ai socotit drept cel mai nefericit — n-ar trăi ca simplu particular, ci ar fi silit de vreo soartă oarecare să fie tiran și care, incapabil să se stăpînească pe sine, ar încerca să-i stăpînească pe alții; aceasta, ca și cînd cineva, cu un trup suferind și lipsit de control, n-ar fi doar un oarecare, ci ar fi
d silit să-și ducă viața concurînd și luptînd cu alții."

„Exemplul este cît se poate de asemănător și de veridic, Socrate."

„Nu e deci, dragă Glaucon, — am spus eu — o nenorocire deplină ceea ce el a pățit și nu trăiește tiranul încă mai nefericit decît cel socotit de tine a trăi cel mai nefericit?"

„Absolut" — zise el.

„Chiar dacă cineva n-ar vedea lucrurile astfel, tiranul autentic este, în adevăr, un sclav autentic, dînd dovadă de mari lingușiri și semne de supușenie, flatîndu-i pe cei mai nevrednici și neizbutind să-și
e astîmpere cîtuși de puțin poftele. El apare lipsit de majoritatea satisfacțiilor și cu adevărat sărac — dacă cineva știe să-i examineze întreg sufletul. Este plin de spaime de-a lungul întregii vieți, pătruns de convulsii și de dureri, dacă într-adevăr el seamănă cu starea cetății peste care domnește. Seamănă, nu-i așa?"

„Mult" — zise.

580 a „În plus, să-i acordăm omului și cele despre care am vorbit mai înainte: e necesar ca el să fie și să devină, din pricina domniei, încă mai mult decît înainte, plin de invidie, lipsit de credibilitate, nedrept, fără prieteni, fără ceva sfînt, primind și cultivînd orice răutate; iar de pe urma tuturor acestora,

e necesar ca el să fie cel mai nenorocit şi apoi, ca şi pe cei din preajma sa, să-i facă aidoma."

„Nici un om cu minte nu ţi s-ar împotrivi" — zise el.

„Hai, spune şi tu acum, fiind la fel cu cel ce b
judecă totalitatea aspectelor[364], cine, după părerea ta, este primul în privinţa fericirii, cine e al doilea, şi judecă-i unul după altul pe cei cinci: pe omul regal, pe cel timocratic, pe cel oligarhic, pe cel democratic şi pe cel tiranic."

„E lesne de judecat — spuse el. Eu îi judec ca pe coruri, în privinţa virtuţii şi a viciului, a fericirii şi a contrariului ei, exact în ordinea în care ei au intrat în scenă."

„Să plătim un crainic — am spus eu — sau eu însumi să vestesc că fiul lui Ariston l-a judecat pe cel mai bun şi mai drept ca fiind şi cel mai fericit şi a zis că acela este omul cu totul regal, care este rege peste sine, iar pe cel mai rău şi mai nedrept c
l-a văzut ca fiind cel mai nenorocit? El a văzut că se întîmplă ca tocmai acesta să fie cel mai tiran peste sine şi cel care, mai mult şi mai mult îşi exercită tirania şi peste cetate?"

„Poţi să veşteşti" — răspunse el.

„Oare să vestesc aceasta chiar dacă astfel de oameni s-ar ascunde, ori nu, de toţi oamenii şi de zei?"

„Vesteşte!" — vorbi el.

B. „Bine — am spus. Aceasta ar fi cea dintîi demonstraţie. Iat-o însă şi pe cea de-a doua, dacă d
ea pare a spune, cît-de-cît, ceva"

„Care este ea?"

„Aşa cum cetatea a fost împărţită în trei — am spus eu — la fel şi sufletul individual, fiind întreit, va primi, cred, încă o demonstraţie."

„Care anume?"

„Iat-o: fiind trei părţi în suflet, şi plăcerile îmi par a fi proprii fiecărei părţi, la fel şi dorinţele, cît şi împuternicirile lor."

„Cum adică?"

„Una din părți ar fi cea prin care omul învață,
cealaltă — prin care se înflăcărează; celei de-a treia,
din pricina aspectelor sale numeroase, nu-i putem
da un singur nume, propriu, ci am numit-o cu numele
care indică ceea ce este cel mai mare și mai puternic
e în ea: am numit-o partea «apetentă» din pricina
forței apetiturilor de mîncare, de băutură, de împreu-
nare, și cîte altele se asociază cu acestea. De asemenea,
am numit-o iubitoare de bani, fiindcă astfel de plă-
581 a ceri se realizează cel mai bine prin bani."

„Așa e" — spuse el.

„Însă, dacă am spune că plăcerea și iubirea proprii acestei părți sînt pentru cîștig, n-am sprijini cel mai bine, într-un singur punct, ceea ce spun, încît să grăim limpede cînd vorbim despre această parte a sufletului? Iar numind-o «iubitoare de cîștig» n-am numi-o cum trebuie?"

„Cred că da."

„Dar nu afirmăm oare că înflăcărarea se avîntă în întregime, mereu, către dominare, biruință și renume?"

b „Ba da."

„Dacă am numi-o «iubitoare de victorii» și «iubitoare de onoruri» n-ar fi corect?"

„Foarte corect."

„Însă partea prin care învățăm năzuiește mereu, în întregul ei, — e clar pentru oricine — la cunoașterea adevărului, în ce fel este acesta și se sinchisește mai puțin decît orice de bani și renume."

„Așa este."

„Dacă am numi această parte «iubitoare de învățătură» și «iubitoare de înțelepciune», am numi-o cum se cuvine?"

„Cum de nu?"

„Însă — am zis eu — această parte guvernează
peste sufletele unora, iar într-ale altora — una din
c celelalte, care s-ar nimeri?"

„Așa este" — zise.

„De aceea, spunem că există aceste trei tipuri fundamentale de oameni: omul iubitor de înțelepciune, omul iubitor de biruințe și omul iubitor de cîștig."

„Hotărît că da."

„Şi există şi trei tipuri de plăceri, fiecare supus omului corespunzător?"

„Întru totul."

„Ştii însă — am spus eu — că, dacă ai voi să întrebi rînd pe rînd pe aceşti trei oameni, care dintre cele trei vieţi este cea mai plăcută, fiecare îşi va lăuda cel mai mult viaţa proprie? Omul de afaceri va zice că plăcerea de a primi onoruri şi de a învăţa d
n-au valoare, faţă de cîştig, dacă de pe urma acelora nu rezultă bani."

„Adevărat."

„Dar ce-ar zice omul iubitor de onoruri? Nu socoteşte el plăcerea obţinută de pe urma banilor ca vulgară, iar plăcerea învăţatului, în măsura în care ea nu aduce cinstiri, nu o socoteşte el fum şi deşertăciune?"

„Ba da."

„Dar cum să socotim că va privi filosoful celelalte plăceri[365] în comparaţie cu aceea de a cunoaşte în e
ce fel este adevărul, ca şi de a se găsi mereu, el, cel ce cunoaşte, undeva, pe meleagurile adevărului? Nu s-ar gîndi el că acele plăceri sînt cu totul îndepărtate de /adevărata plăcere/? Nu va numi el celelalte plăceri necesare, deoarece, în absenţa unei /imperioase/ necesităţi, el nu are nevoie de ele?"

„Trebuie bine ştiut /acest fapt/."

„Atunci cînd — am zis eu — plăcerile şi viaţa însăşi a fiecărui tip uman sînt controversate, nu sub aspectul frumuseţii, respectiv, urîţeniei vieţii, nici sub acela al binelui şi răului, ci doar sub acela al plăcerii şi neplăcerii, cum am putea şti care dintre 582 a
ei vorbeşte mai adevărat?"[366].

„Nu îmi dau seama" — zise.

„Iată, în felul următor: prin ce anume trebuie judecat ceea ce trebuie judecat? Oare nu prin experienţă, gîndire şi raţiune? Ori s-ar putea găsi şi un judecător mai bun decît acestea?"

„Cum să se poată?"

„Cercetează: fiind vorba despre cei trei oameni, care dintre ei are cea mai mare experienţă în toate plăcerile? Oare ţi se pare că iubitorul de cîştig, aflînd

ce anume este adevărul însuşi, va avea mai multă experienţă în plăcerea de a cunoaşte, ori iubitorul de înţelepciune va avea mai multă experienţă în plă-
b cerea de a cîştiga?"

„Mare diferenţă între ei! — zise el. Căci e necesar ca iubitorul de înţelepciune să fi gustat şi din alte plăceri /în afara celor proprii/, încă din copilărie. Însă nu este necesar ca iubitorul de cîştig să guste din plăcerea de a şti, din dulceaţa acesteia, ce-i apare celui ce învaţă, şi nici nu e necesar să aibă experienţa acesteia; mai mult, nu îi e uşor nici dacă s-ar strădui!"

„Deci mare superioritate a iubitorului de înţelepciune faţă de iubitorul de cîştig în privinţa experienţei în ambele feluri de plăceri!"

c „Da, mare."

„Dar faţă de cel ce iubeşte onorurile? Oare cel ce iubeşte înţelepciunea este mai lipsit de experienţa plăcerii onorurilor decît este lipsit iubitorul de onoruri de experienţa plăcerii sosite de la gîndire?"

„Dacă ţelul spre care fiecare năzuieşte este îndeplinit, cinstiri urmează pentru fiecare: căci şi bogatul este de mulţi cinstit, şi cel viteaz, şi cel iscusit, încît toţi ştiu ce este plăcerea provenită de la acestea. Dar ce fel de plăcere există în contemplarea a ceea-ce-este, e cu neputinţă ca vreun altul s-o guste, în afară de filosof."

d „Aşadar — am zis eu — dintre toţi oamenii, acesta va judeca cel mai bine în temeiul experienţei."

„Da."

„Doar el va ajunge să aibă experienţă în asociere cu gîndirea."

„Ei bine?"

„Căci instrumentul prin care trebuie judecat nu aparţine celui iubitor de cîştig, nici celui iubitor de onoruri, ci filosofului."

„Care instrument?"

„Afirmăm că trebuie judecat cu ajutorul raţionamentelor, nu?"

„Da."

„Dar tocmai raţionamentele sînt, în cea mai mare măsură, instrumentul acestui om."

„Cum de nu?"

„Aşadar, dacă cu ajutorul bogăţiei şi al cîştigului s-ar judeca cel mai bine lucrurile care sînt de judecat, ar fi necesar ca cele mai adevărate să fie cele lăudate şi criticate de către iubitorul de cîştig.” e

„Întru totul.”

„Iar dacă s-ar judeca cu ajutorul onoarei, al succesului şi al vitejiei, oare n-ar fi mai adevărate lucrurile lăudate de omul iubitor de onoruri şi de victorii?”

„Limpede.”

„Dar, de vreme ce se judecă cu ajutorul experienţei gîndirii şi al raţiunii?”

„E necesar — zise el — să fie cele mai adevărate lucrurile pe care iubitorul de înţelepciune le laudă.”

„Deci trei fiind plăcerile, plăcerea acelei părţi 583 a
a sufletului prin care învăţăm ar fi cea mai puternică şi acela dintre noi în care această parte guvernează ar avea viaţa cea mai plăcută?”

„Cum de n-ar fi? — zise. Căci cel înţelept îşi laudă propria-i viaţă, fiind în acelaşi timp suveran în ştiinţa aducerii de laude.”

„Care viaţă vine pe locul doi — am grăit eu — şi care plăcere, spune judecătorul, este în al doilea rînd?”

„E clar că cea proprie omului războinic şi iubitor de onoruri. Căci ea este mai aproape de cea a filosofului decît de cea a omului de afaceri.”

„Ultima pare să fie plăcerea iubitorului de cîştig.”

„Bun, şi?”

C. „Ar fi deocamdată aceste două demonstraţii, b
una în continuarea celeilalte, şi de două ori l-a înfrînt omul drept pe cel nedrept. Cea de-a treia victorie, ca la Olimpiade, ofer-o lui Zeus Mîntuitorul şi Olimpianul. Bagă de seamă că plăcerea celorlalţi, în afara celei a filosofului, nu este nici întru totul adevărată, nici pură, ci un fel de «schiţă» de plăcere[367], cum cred că am auzit de la un om înţelept. Iar aceasta ar fi cea mai mare şi mai desăvîrşită înfrîngere a adversarului.”

„Desigur, dar cum procedezi?”

„Voi afla cercetînd în felul următor, dacă tu c
îmi răspunzi.”

„Întreabă atunci!" — zise el.

„Spune, — am zis eu — oare nu afirmăm că neplăcerea este contrariul plăcerii?"

„Ba da."

„Dar oare nu există și starea lipsită de bucurie, dar și de mîhnire?"

„Ba există."

„Ea se găsește între cele două, fiind un fel de pace a sufletului față de aceste două afecte. Nu crezi astfel?"

„Ba cred."

„Oare îți amintești cuvintele celor ce suferă, pe care ei le rostesc în timpul suferințelor?"

„Care sînt?"

„Cum că nimic nu este mai plăcut decît să fii sănătos, dar că înainte de a fi în suferință ei nu și-au dat seama că acesta este lucrul cel mai plăcut."

d „Îmi amintesc" — zise el.

„Îi auzi și pe cei aflați într-un mare chin, spunînd că nimic nu-i mai plăcut decît încetarea chinului."

„Îi aud."

„Poți să-i mai vezi pe oameni și în alte situații asemănătoare: atunci cînd resimt neplăceri, laudă lipsa de neplăcere și liniștea drept lucrul cel mai plăcut, și nu plăcerea."

„Da — zise — acest lucru, liniștea devine, pesemne, atunci plăcută și dorită."

e „Iar cînd omul încetează să mai resimtă o plăcere, încetarea plăcerii va fi atunci neplăcută" — am spus eu.

„Probabil."

„Dar adineaori am afirmat că liniștea se află între cele două afecte, iar acum ea apare ca fiind ambele — atît neplăcere, cît și plăcere."

„Pare-se."

„Oare este posibil ca nefiind ea nici una nici alta, să devină ambele?"

„Nu cred."

„Dar plăcerea și neplăcerea apărute în suflet sînt ambele o mișcare. Sau nu?"

„Ba da."

„Dar lipsa de suferință și de plăcere n-au apărut 584 a
adineaori ca liniște, aflată între cele două afecte?"

„Așa au apărut."

„Cum ar putea fi corect a socoti că a nu suferi este plăcut, sau a nu avea plăcere — supărător?"

„Nu poate fi corect."

„Așadar — am spus eu — liniștea nu este ceva plăcut în raport cu suferința, ci pare a fi; ea pare a fi supărătoare, pe de altă parte, în raport cu plăcutul, fără să fie, ea însăși, ceva plăcut. Nimic nu-i sănătos în aceste fantasme, raportate la plăcerea adevărată, ci e aici doar un fel de amăgire."

„Precum ne indică rațiunea" — spuse el.

„Iată însă și plăceri care nu provin din neplăceri b
— am spus eu — ca să nu crezi că așa e legea: plăcerea este contenirea neplăcerii și neplăcerea — cea a plăcerii."

„Unde sînt și care sînt acestea?" — întrebă el.

„Sînt numeroase, dar lăsînd altele deoparte, gîndește-te la plăcerile provenite din miros. Căci acestea ajung deodată la o grozavă tărie, fără ca cel ce le simte să fi suferit mai înainte; iar cînd ele încetează, nu lasă în urmă-le nici o neplăcere"[368].

„Foarte adevărat."

„Să nu credem, deci, că plăcerea autentică este c
îndepărtarea de neplăcere, nici neplăcerea autentică — îndepărtarea de plăcere."

„Să nu credem."

„Și totuși, așa-zisele plăceri obținute de suflet cu ajutorul trupului, aproape cele mai multe și mai mari, sînt de acest tip, îndepărtări de anumite neplăceri."

„Așa sînt."

„Dar nu sînt la fel și satisfacțiile și neplăcerile ce preced afecte viitoare, născute de așteptare?"

„Ba sînt la fel."

„Știi cum sînt /toate/ acestea și cu ce seamănă d
cel mai bine?"

„Cu ce?"

„Ai în vedere că în natură există un «sus», un «jos» și un «mijloc»?"

„Da."

„Crezi că, dacă cineva ar fi purtat de jos spre mijloc, ar socoti altceva decît că e purtat în sus? Iar stînd la mijloc și văzînd de unde a fost adus, crezi că ar cugeta că se află altundeva decît sus, în caz că n-ar putea vedea adevăratul «sus»?"

„Pe Zeus, — zise el — nu cred că un astfel de om ar putea judeca altfel!"

e „Dar dacă ar fi purtat înapoi, ar socoti oare că e purtat în jos și ar avea dreptate?"

„Cum de nu?"

„Însă ar păți toate acestea fiindcă nu are experiența adevăratului «sus», «mijloc» și «jos»?"

„Limpede."

„Ai mai putea să te minunezi atunci că și cei lipsiți de experiența adevărului nu au, în legătură cu multe lucruri, opinii sănătoase și că la fel se comportă și față de plăcere, neplăcere și față de ceea ce se află între ele. Astfel, atunci cînd sînt purtați spre neplăcere, au o opinie îndreptățită și suferă cu adevărat. Dar
585 a cînd sînt purtați dinspre neplăcere către starea intermediară, ei cred cu tărie că au ajuns la îndestulare și la plăcere; după cum ar aprecia cenușiul față de negru, atunci cînd sînt lipsiți de experiența albului, la fel privind suferința în comparație cu lipsa de suferință, ei se lasă înșelați, neavînd experiența plăcerii"[369].

„Pe Zeus, — zise el — nu m-aș mira să fie așa, ci mult mai curînd, dacă n ar fi așa!"

„Așadar, am spus eu – cercetează în chipul următor: foamea și setea și celelalte asemănătoare nu
b sînt lipsuri în starea trupului?"

„Bun, și?"

„Dar necunoașterea și lipsa de gîndire nu reprezintă o lipsă în starea sufletului?"

„Da."

„Oare n-ar fi îndestulat și săturat cel care ar avea parte de hrană, ca și cel ce are minte?"

„Cum de nu?"

„Dar săturarea mai adevărată aparține celui ce există la un nivel mai coborît, sau celui ce există la un nivel mai înalt?"

„E limpede că acestuia din urmă."

„Dar care specii socotești că participă mai mult la esența pură? Cele ce țin de mîncare, băutură, mîncare gătită și de hrana întreagă, sau specia /de îndestulare/ ce ține de opinia adevărată, știință, intelect, și în general, de toate virtuțile? Judecă în felul următor: lucrul asociat cu ceea ce este mereu la fel, nemuritor, cu adevărul, el însuși fiind în acest fel și arătîndu-se în acest fel, ți se pare că *este* în mai mare măsură decît lucrul ce se asociază cu ceea ce niciodată nu-i la fel, cu muritorul, el însuși — lucrul care se asociază — fiind astfel și arătîndu-se în felul acela?" c

„Superioritatea celui ce se asociază cu permanentul e mare."

„Dar esența celui ce este mereu diferit[370] participă cumva mai mult la esență decît la știință?"

„Deloc."

„Dar decît la adevăr?"

„Nici la acesta mai mult."

„Dar dacă ar participa mai puțin la adevăr, n-ar participa mai puțin și la esență."

„Necesar."

„Așadar, în general, felurile de îndestulare legate de grija pentru corp participă mai puțin la adevăr și la esență decît felurile legate de grija pentru suflet?" d

„Mult mai puțin."

„Dar nu atașezi trupului aceeași inferioritate în raport cu sufletul?"

„Ba da."

„Însă ceea ce se satură cu /hrana/ care *este* în mai mare măsură, se și satură mai mult decît cel ce se satură cu hrana ce *este* în mai mică măsură, fiindcă el însuși *este* în mai mică măsură."

„Cum de nu?"

„Dar, dacă a te sătura cu ceea ce-i potrivit prin fire, e plăcut, cel care se satură cu ceea ce *este* în mai mare măsură, care e mai autentic și mai adevărat, s-ar bucura cu o plăcere mai adevărată. Pe cînd cel ce participă la lucruri ce *sînt* în mai mică măsură, mai puțin adevărat și statornic s-ar și sătura și ar avea e

parte de o plăcere mai lipsită de crezare și mai puțin adevărată."

„Cu totul necesar!" — spuse.

586 a „Or, cei ce n-au experiența gîndirii și a virtuții, dar au veșnic de-a face cu ospețe și altele asemenea, sînt purtați, pare-se, în «jos» și înapoi, pînă la «mijloc», și rătăcesc toată viața în acest fel. Ei nu trec niciodată de acest «mijloc», ca să privească spre adevăr, nici nu au fost duși vreodată pînă acolo, nici nu s-au săturat cu ceea ce *este* cu adevărat, nici n-au gustat din plăcerea statornică și pură, ci, precum vitele, privind mereu în jos și aplecați către pămînt, «pasc» la ospețe, îngrășîndu-se și acuplîndu-se; iar din pricina poftei de a avea mai mult din acestea, se izbesc
b și se împung unii pe alții cu coarne și copite de fier[371] și se ucid din pricina nesațului, fără să sature cu cele-ce-sînt nici ființa, nici învelișul lor trupesc"[372].

„Vorbești ca un oracol, Socrate, — zise Glaucon — referindu-te la viața mulțimii!"

„Nu este atunci necesar ca ei să aibă de-a face cu plăceri amestecate cu neplăceri, fantome și umbre ale adevăratei plăceri, ce se colorează unele pe altele din
c pricina poziției lor, astfel încît și plăcerile și neplăcerile apar teribile și produc celor necugetați patimi nebunești pentru ele și ajung un obiect de dispută, precum a ajuns fantoma Elenei, pe care și-o disputau cei de la Troia — zice Stesichoros — din pricina necunoașterii adevăratei Elene?"[373].

„E absolut necesar — spuse el — ca așa ceva să se întîmple."

„Însă nu e necesar ca și cu partea înflăcărată să se întîmple ceva asemănător? E vorba despre cel ce are de-a face cu ea, fie plin de invidie din pricina dragostei de onoruri sau uzînd de forță, dorind să biruie cu orice preț, sau mîniindu-se din pricina unei proaste
d dispoziții, cînd ar avea în vedere să se sature cu onoruri, biruințe și mînie fără judecată și minte."

„Astfel de lucruri se petrec într-adevăr și cu partea înflăcărată."

„Ei bine, — am spus — prinzînd curaj să afirmăm în legătură cu poftele părții iubitoare de cîștig și a celei iubitoare de victorii, că dacă, mergînd pe

urmele științei și rațiunii, cît și deopotrivă, pe cele ale plăcerilor aduse de gîndire, vor obține aceste plăceri, le vor obține atunci pe cele mai adevărate — pe cît le este lor cu putință să aibă plăceri adevărate, urmărind ele adevărul — și vor avea plăcerile înru- e
dite cu ele însele, dacă este adevărat că tot ce-i mai bun, este, pentru oricine, și lucrul cel mai înrudit."

,,Da, — zise — este cel mai înrudit."

,,Întreg sufletul, așadar, dînd urmare părții filosofice și nefiind în vrajbă cu sine, devine cu putință ca fiecare parte să facă ceea ce-i este propriu și să fie dreaptă și ca fiecare să strîngă plăcerile proprii, cele mai bune și, pe cît posibil, cele mai adevărate." 587 a

,,Absolut."

,,Dar cînd vreo altă parte ar avea puterea, nu e cu putință nici ca ea să-și afle propria-i plăcere, iar ea le silește pe celelalte să caute o plăcere străină lor și neadevărată."

,,Așa este."

,,Așadar, dorințele care s-ar îndepărta cel mai mult de filosofie și rațiune, ar și păți cel mai mult așa ceva?"

,,Cu totul."

,,Dar nu se îndepărtează cel mai mult de rațiune ceea ce se îndepărtează de lege și ordine?"

,,E limpede că da."

,,Însă nu ne-a apărut că cel mai mult se îndepărtează de acestea dorințele erotice și cele tiranice?" b

,,Ba da."

,,Cel mai puțin cele regale și bine orînduite?"

,,Da."

,,Deci tiranul se va îndepărta cel mai mult de plăcerea adevărată și autentică, iar regele — cel mai puțin."

,,Necesar."

,,Atunci tiranul va trăi în modul cel mai puțin plăcut, în timp ce regele va trăi în modul cel mai plăcut"[374].

,,Cu totul necesar."

,,Știi — am spus eu — cu cît trăiește mai neplăcut decît regele?"

,,Dacă îmi spui!"

„Existînd, pe cît se pare, trei plăceri, una auten-
c tică şi două bastarde, tiranul, trecînd dincolo de orice limită în domeniul celor bastarde, fuge de lege şi de raţiune, locuind laolaltă cu plăceri-sclave în chip de gardă personală; iar cu cît este inferior regelui în plăcere, nu-i tocmai uşor de spus, s-ar putea totuşi proceda în felul următor."

„Cum?" — întrebă el.

„Tiranul stă pe locul trei, pornindu-se de la omul oligarhic, căci între ei se află omul democratic."

„Da."

„Atunci el ar avea de-a face cu al treilea moment în sleirea fantomatică a plăcerii în raport cu adevărul, dacă cele spuse mai înainte sînt adevărate."

„Da."

„Dar omul oligarhic ocupă /la rîndul lui/ locul trei
d pornindu-se de la cel regal, dacă îi socotim identici pe cel regal şi pe cel aristocratic."

„Locul trei, da."

„Deci tiranul se îndepărtează de plăcerea adevărată, sub aspectul numărului, cu întreitul întreitului."

„Aşa se pare."

„Fantoma plăcerii tiranice ar fi un număr «plan», luat în raport cu dimensiunea lungimii /sale/."

„Absolut."

„Dar potrivit cu puterea /a doua/, dar şi cu cea de-a treia dimensiune, /puterea a treia/, e clar cît se depărtează tiranul"[375].

„E clar — zise — cel puţin pentru unul care ştie să calculeze!"

„Dacă, invers, cineva ar spune cu cît se îndepăr-
e tează regele de tiran, sub raportul adevărului plăcerii, ar găsi, odată ce înmulţirea e terminată, că el trăieşte de 729 de ori mai plăcut, iar că tiranul e mai nefericit de tot atîtea ori."

„Nemaipomenit e calculul ăsta, al diferenţei din-
588 a tre cei doi — a dreptului şi nedreptului — sub aspectul plăcerii şi al neplăcerii!"

„E însă un număr adevărat — am spus eu — dar şi potrivit vieţilor, în caz că lor li se potrivesc zilele, nopţile, lunile şi anii."

„Li se potrivesc."

„Aşadar, dacă omul bun şi drept îl înfrînge pe cel rău şi nedrept cu atît de mult în plăcere, nu-i aşa că e cu neputinţă de spus cu cît îl va înfrînge în buna orînduire a vieţii, în frumuseţe şi în virtute?"

„Pe Zeus, — zise — e cu neputinţă de spus!"

7 

„Bine — am zis. După ce am ajuns în acest punct, b
să reluăm cele zise la început, din pricina cărora am ajuns aici: s-a zis că e de folos să comiţi nedreptatea, dacă eşti cu desăvîrşire nedrept, dar pari a fi drept. Sau nu astfel s-a spus?"

„Ba da."

„Să stăm acum de vorbă /cu cel ce susţine această teză/, de vreme ce am căzut de acord asupra puterii pe care o au facerea de rău şi cea de bine."

„În ce fel?"

„Plăsmuind cu mintea o imagine — am zis — a sufletului, pentru ca cel ce spune acele lucruri să vadă ce anume a spus."

„Ce fel de imagine?" c

„Una dintre acelea, în ce fel se povesteşte că erau unele vietăţi în vechime — Chimaira, Scylla, Cerber — şi multe altele, despre care se spune că, amestecate fiind din multe înfăţişări, apăreau ca o fiinţă unică."

„Se spune, într-adevăr" — zise el.

„Plăsmuieşte, deci, înfăţişarea unitară a unei fiare plină de varietate şi cu mai multe capete; ea are de jur-împrejur capetele unor animale blînde, dar şi sălbatice, şi poate să se preschimbe şi să rodească din sine toate acestea."

„Grozav artist e cel în stare de o asemenea întru- d
chipare! Dar de vreme ce plăsmuirea cu vorba e mai lesnicioasă decît în ceară sau în materialele asemenea, s-o plăsmuim!"

„Mai plăsmuieşte şi înfăţişarea unui leu, ca şi pe cea a unui om. Prima să fie cea mai mare, iar a doua să vină în rîndul al doilea."

„Asta e uşor — zise. S-a făcut!"

„Acum, uneşte cele trei aspecte laolaltă — fiara cu multe caədte, leul şi omul — astfel încît ele să se

arate de parcă ar fi crescute împreună, unele cu celelalte."

„Am unit" — spuse el.

„În exteriorul acestora, plăsmuieşte o singură imagine, cea a omului, astfel încît celui ce nu poate vedea interiorul, ci priveşte doar învelişul exterior, totul să-i apară ca reprezentînd o singură fiinţă —
e un om"[376].

„S-a făcut şi asta!"

„Să spunem aşadar celui ce afirmă că unui astfel de om îi slujeşte să făptuiască nedreptăţi şi că fapta dreaptă nu-i aduce folos, cum că el nu spune nimic altceva decît că acelui ins îi e de vreun folos să-l facă puternic pe monstrul cu multe chipuri, îndestulîndu-l cu hrană pe el, cît şi pe leu şi părţile acestuia; că îi foloseşte, pe de altă parte, să-l ucidă pe om prin în-
589 a fometare şi să-l lase fără vlagă, încît să fie tîrît încotro una dintre cele două fiare l-ar purta. El afirmă, de asemenea, că insului îi foloseşte să nu obişnuiască nici o parte cu vreo alta sau să o facă prietenă cu celelalte, ci vede util doar a le îngădui să se sfîşie unele pe altele şi ca, luptîndu-se, să se mănînce reciproc!"

„Chiar aşa ar vorbi lăudătorul nedreptăţii!"

„Însă cel ce laudă dreptatea şi afirmă că ea e de folos, nu ar spune el că trebuie făcute şi cuvîntate acele lucruri de la care pornind, omul dinlăuntrul
b omului va fi cel mai puternic, şi că de fiinţa cu multe capete trebuie să te îngrijeşti, ca un agricultor, hrănind şi îngrijind capetele blînde şi domesticite, împiedicînd însă pe cele sălbatice să crească, făcîndu-ţi aliată firea leului şi că, în general, îngrijindu-te de toate, împrietenindu-le unele cu altele şi cu sine, astfel deci să le creşti?"

„Hotărît că aşa ar vorbi lăudătorul dreptăţii!"

„Sub toate aspectele, cel ce laudă dreptatea ar
c vorbi adevărat, în timp ce lăudătorul nedreptăţii s-ar înşela. Căci pentru cel ce cercetează în raport şi cu plăcerea, şi cu reputaţia, şi cu folosul, lăudătorul dreptăţii grăieşte adevărul, în vreme ce ponegritorul ei ponegreşte nesănătos şi fără a şti ce ponegreşte."

„Cred că nu ştie, în nici un fel."

„Să-l convingem cu blîndețe, — căci nu greșește de bunăvoie[377] — întrebîndu-l: «O fericitule, nu am putea oare afirma că atît obiceiurile frumoase, cît și cele urîte apar în legătură cu acele părți /ale sufletului/ pe potriva lor? Cele frumoase aduc partea bestială a firii sub stăpînirea omului, ba chiar, probabil, d
sub cea a divinului, în timp ce obiceiurile urîte înrobesc partea blîndă, supunînd-o celei sălbatice?» Va fi de acord, nu?"

„Dacă va voi să mă creadă."

„În temeiul acestora, putem spune că ar exista vreun om căruia îi e de folos să ia aur pe nedrept, dacă este adevărat că, luînd aurul, își înrobește, în același timp, partea sa cea mai bună părții sale celei mai nevrednice? Ori, dacă, punînd mîna pe aur, și-ar înrobi fiul sau fiica și încă în mîna unor oameni răi e
și sălbatici, el n-ar avea deloc profit de pe urma faptei sale, nici de-ar cîștiga grozav cu aceasta. Dar, dacă va înrobi partea sa cea mai divină celei mai lipsite de Dumnezeu și spurcate, fără să-i fie cîtuși de puțin milă, nu va fi oare nefericit și nu se va lăsa corupt cu aur și purtat spre o pieire încă mai cumplită decît Eriphyle, care a primit un colier pentru viața soțului 590 a
ei?"[378].

„Ba da — zise Glaucon. Eu voi răspunde în numele acelui om."

„Oare nu socotești că neînfrînarea a fost, de aceea, din vechime, criticată, fiindcă lasă liberă, într-un astfel de om, partea sa cumplită, făptura aceea mare și cu multe chipuri, o lasă liberă mai mult decît se cuvine?"

„E limpede" — zise.

„Dar orgoliul și caracterul neplăcut nu sînt criticate atunci cînd fac să crească partea de leu și cea de b
șarpe[379], încordîndu-le în chip dizarmonic?"

„Ba da."

„Iar huzurul și moleșeala nu sînt criticate pentru lipsa de frîu și de tărie pe care le introduc în același om, atunci cînd l-ar face sperios?"

„Ei bine?"

„Iar lingușeala și meschinăria nu sînt criticate, cînd cineva ar așeza partea înflăcărată în puterea fiarei cu

chip multiplu, și, chinuind-o pentru bani și pofta nesățioasă a acestei fiare, ar obișnui-o să devină de timpuriu, din leu, maimuță?"

c „Ba da."

„De ce crezi că munca meșteșugarilor și munca manuală sînt disprețuite? Vom spune că nu din altă pricină, decît că, în această situație, omul are partea cea mai bună din el lipsită de vlagă prin fire, astfel încît el nu poate stăpîni vietățile din sine, ci e subjugat lor și poate doar să ia aminte la lingușelile lor?"

„E verosimil" — spuse.

„Însă, pentru ca și un astfel de om să fie condus de către un principiu asemănător celui de care este
d condus omul mai bun, nu afirmăm oare că el trebuie să se supună celui mai bun și celui care posedă întrînsul, drept cîrmuitor, divinul? Socotim, desigur, că acesta — cel mai bun — trebuie să conducă, nu în paguba celui condus, așa cum Thrasymachos gîndea că se întîmplă cu supușii[380], ci, în temeiul faptului că, pretutindeni, e cel mai bine să fii condus de către cel divin și înțelept, preferabil de către cel ce le posedă în sine pe acestea, iar de nu, măcar de către cel ce le aduce din afară, pentru ca toți să fim asemănători și prieteni, cît se poate, cîrmuiți fiind de către același principiu."

„Just" — spuse el.

e „E limpede — am zis eu — că și legea voiește ceva asemănător, ea fiind aliatul tuturor cetățenilor. Aceasta înseamnă a-i conduce pe copii — a nu li se îngădui să fie liberi, pînă ce n-am orîndui în ei, ca într-o ce-
591 a tate, o ocîrmuire, și pînă ce, îngrijind partea cea mai bună /a lor/ cu ajutorul părții asemănătoare din noi, nu vom așeza în ei un paznic asemănător /celui din noi/ și un conducător; de-abia atunci, îi dăm drumul copilului să fie liber."

„Limpede."

„În ce fel vom spune, atunci, Glaucon, și potrivit cu ce rațiune vom afirma, că e util să faci nedreptăți, ori să fii neînfrînat, sau să faci ceva urît, fapte de pe urma cărora omul va deveni mai rău, cu toate că va dobîndi mai mulți bani, sau vreo altă putere?"

,,În nici un fel nu vom putea susține așa ceva!" — răspunse el.

,,Și în ce fel folosește celui nedrept să se ascundă și să nu dea socoteală? Oare nu va deveni încă și mai rău cel ce se ascunde, în timp ce partea bestială a celui b
ce nu se ascunde și este pedepsit, e făcută să adoarmă și e îmblînzită, iar întregul suflet, fiind orînduit în vederea celei mai bune naturi, primește o condiție mai vrednică, dobîndind cumpătare și dreptate, laolaltă cu înțelepciune? E o stare mai vrednică decît cea a trupului care dobîndește forță și frumusețe, dimpreună cu sănătate, în aceeași măsură în care și sufletul este mai presus decît trupul."

,,Întru totul" — spuse el.

,,Așadar, cel ce are minte va trăi îndreptînd toate c
puterile sale spre această țintă: mai întîi, va prețui cunoștințele care pregătesc sufletul să fie astfel, în timp ce pe celelalte le va lipsi de prețuirea sa."

,,Limpede."

,,Apoi — am spus — nu va trăi în așa fel, încît să încredințeze starea sa trupească și hrana sa părții bestiale și iraționale, dar nici nu se va uita doar la sănătate, nici nu va avea în vedere doar cum să devină sănătos și frumos, dacă de la acestea nu-i va
sosi și cumpătare; ci, va apărea punînd mereu în acord d
armonia din trup pentru concertul din suflet."

,,Chiar așa va trăi, — zise — dacă urmează să fie, cu adevărat, un om muzical!"

,,Dar oare nu va pune în acord și în armonie, deopotrivă, dobîndirea de cîștiguri? Și cumva, fără să se arate minunat de fericirea mulțimii, își va spori el nelimitat mărimea averii, cu prețul unor rele fără număr?"

,,Nu cred."

,,Nu, desigur, ci, privind către orînduirea din sine e
și păzind să nu se schimbe ceva din ceea ce este acolo datorită mărimii sau puținătății averii, va trăi guvernîndu-se astfel, prin adăugiri și cheltuieli, pe cît i-ar fi posibil."

,,Hotărît așa."

,,Va urmări același lucru și în ceea ce privește 592 a
onorurile; la unele va participa și va gusta din ele de

bunăvoie — din acelea pe care le-ar socoti în stare să-l facă mai bun — dar va fugi, şi în viaţa privată, şi în cea publică, de cele care ar putea să-i destrame starea ce-o are."

„Nu va voi atunci — spuse — să facă politică, dacă îl preocupă acestea."

„Pe Cîine, — am zis — ba da, în cetatea sa proprie, va face din belşug! Nu însă, probabil, în ţara sa de baştină[381], dacă nu s-ar ivi vreo dumnezeiască întîmplare!"

„Înţeleg — spuse el. Vorbeşti despre cetatea pe care am cercetat-o şi pe care am durat-o, cea întemeiată pe cuvinte, de vreme ce eu cred că ea nu se află
b nicăieri pe pămînt."

„Probabil însă că celui ce vrea s-o vadă şi care, văzînd-o, vrea să se zidească pe sine, îi stă la îndemînă un model ceresc[382]. Nu e nici o deosebire dacă cetatea există undeva, ori dacă va exista în viitor; el ar urma să facă doar ceea ce îi aparţine ei şi nici unei alteia."

„Pesemne că da" — spuse el.

PARTEA A V-A

1

(Cartea a X-a) A. „Mă mai gîndesc — am spus 595 a
eu — şi la multe alte aspecte legate de cetate, care arată că am întemeiat-o cum nu se poate mai bine. Cugetînd însă, vreau, nu în ultimul rînd, să vorbesc despre arta poetică"[383].

„Ce anume?"

„/Vreau să reiau/ faptul că, din ea, nu este acceptată în cetate partea ei imitativă. În nici un chip aşa ceva nu trebuie acceptat, iar acum lucrul îmi apare încă şi mai evident, după ce părţile sufletului au fost,
în chip distinct, deosebite fiecare în parte." b

„Cum aşa?"

„Aşa cum v-am spus, — n-o să mă denunţaţi autorilor de tragedii şi tuturor celorlalţi artişti imitatori — arta imitativă pare a dăuna gîndurilor ascultătorilor, cîţi nu au drept leac ştiinţa celor-ce-sînt."

„La ce te referi, spunînd acestea?"

„S-o spun, deşi dragostea şi sfiala pe care din copilărie le port lui Homer mă opresc să vorbesc. Căci se
pare că el a fost întîiul dascăl şi diriguitor al tuturor c
acestor frumoşi poeţi tragici[384]. Şi totuşi, nu trebuie preţuit un om înaintea adevărului, ci trebuie să spun ceea ce am de spus."

„Perfect."

„Ascultă deci, sau mai degrabă, răspunde!"

„Întreabă!" — vorbi el.

„Ai putea să-mi spui ce este imitaţia, în principiu? Căci eu, unul, nu prea îmi dau seama ce anume ar vrea să fie."

„Da, sigur, şi o să-mi dau eu seama!"

„Absurd n-ar fi — am zis — de vreme ce, de
multe ori, cei cu vederea mai înceţoşată au văzut 596 a
înaintea celor cu vederea mai ascuţită"[385].

„Aşa o fi — zise el. Însă de faţă cu tine, nu aş îndrăzni să spun ceva, chiar dacă aş avea o idee. Fă bine şi cercetează tu!"

„Vrei atunci să începem a cerceta, pornind de la metoda obişnuită? Noi ne-am obişnuit să stabilim cîte o Idee unică pentru toate multiplele care primesc acelaşi nume. Sau nu cunoşti aceasta?"

„Ba da."

„Să luăm şi acum pe care vrei dintre multiple:
b spre pildă, dacă doreşti, paturile şi mesele sînt «multiple»."

„Cum de nu?"

„Dar există două Idei relative la aceste mobile, una a patului, cealaltă a mesei"[386].

„Desigur."

„Dar nu obişnuim să spunem că meşterul fiecăruia dintre cele două feluri de mobilă priveşte către Idee şi că, astfel, unul face paturi, iar celălalt face mese, de care noi ne slujim şi la fel în privinţa celorlalte obiecte? Căci nici un meşter nu produce Ideea însăşi. Cum ar putea, dealtfel?"

„În nici un chip."

„Însă vezi ce nume dai meşterului următor."

c „Căruia anume?"

„Cel care face toate obiectele pe care le produc toţi meseriaşii, fiecare în parte."

„Vorbeşti despre un om grozav şi minunat."

„Nu e cazul încă, deoarece degrabă ai să spui mai mult. Căci acest meseriaş e în stare să facă nu doar toate mobilele, ci şi toate plantele care cresc din pămînt şi produce toate animalele, ca şi pe sine, ba, în plus, cerul, pămîntul, zeii şi toate cele din cer, ca şi cele de la Hades, de sub pămînt — pe toate le face!"

d „Minune mare e priceperea ăstuia!" — zise.

„Nu mă crezi? — am întrebat eu. Spune, socoţi că un astfel de meşter nu poate exista deloc, sau că într-un anume fel ar putea exista un făcător al tuturor acestora, dar că, în alt fel, nu? Ori nu ştii că tu însuţi ai putea, într-un anume fel, să faci toate acestea?"

„Şi care este acest fel?" — întrebă el.

„Nu e greu — am spus eu — ci, se poate produce repede şi în multe feluri, dar cel mai repede este dacă

vrei să iei o oglindă şi să o porţi pretutindeni. Vei face repede soarele şi ceea ce e în cer, pămîntul, te vei face e
repede şi pe tine, ca şi celelalte animale, lucrurile, plantele şi tot ceea ce spuneam adineaori."

„Da, — zise — dar acestea sînt aparente, nu există în realitate !"

„Perfect, — am spus eu — pui degetul pe rană. Cred că şi pictorul este meşterul unor astfel de /obiecte aparente/. Nu-i aşa ?"[387].

„Cum să nu !"

„Însă vei spune că pictorul nu obţine ca ceea ce face să fie adevărat, deşi, într-un fel, şi pictorul produce un pat. Sau nu ?"

„Da, el produce un pat aparent."

„Dar ce face meşterul de paturi ? Oare nu spuneai 597 a
adineaori că el nu face Ideea, despre care afirmăm că este ceea ce este Patul, ci doar un pat oarecare ?"

„Spuneam."

„Însă dacă el nu face ceea-ce-este, nu ar putea produce realul, ci ceva asemănător cu el, dar care nu este realul. Iar dacă cineva ar susţine că lucrul meşterului de paturi, ori al altui meseriaş este întru totul real, există riscul ca el să nu spună adevărul ?"

„Nu — vorbi el — celor ce zăbovesc asupra unor astfel de probleme li s-ar părea că spune adevărul."

„Să nu ne mirăm aşadar, dacă şi chestiunea asta apare cam întunecată în raport cu adevărul."

„Să nu ne mirăm." b

„Vrei aşadar ca, bizuindu-ne pe acestea, să căutăm ce este imitatorul despre care vorbeam ?"

„Dacă doreşti" — zise.

„Aşadar, iată: sînt trei paturi: unul, patul din firea lucrurilor[388], despre care am putea spune — cred — că un zeu l-a făcut. Sau altcineva oare ?"

„Cine altul ?"

„Al doilea este cel pe care l-a confecţionat dulgherul."

„Da" — zise.

„Ultimul pe care l-a confecţionat pictorul, nu ?"

„Bun."

„Deci, pictor, meşter de paturi, zeu — aceştia sînt cei trei «diriguitori» ai celor trei tipuri de paturi."

„Da, sînt trei."

c „Zeul, fie că n-a dorit[389], fie că o necesitate l-a silit să nu producă mai mult decît un singur pat în firea lucrurilor, astfel a făcut doar unul singur, pe acela care *este* Pat. Două de acest fel sau mai multe nu ar fi putut fi sădite în ființă de către zeu, nici nu e cu putință să crească din ființă."

„Cum așa?"

„Fiindcă — am spus eu — dacă ar fi produs, fie și două, iarăși ar fi apărut unul singur, acela a cărui formă ar avea-o ambele paturi; și ar fi acela, și nu cele două, lucrul care este Pat"[390].

„Just."

d „Știind Zeul, cred, aceasta și voind să fie făcătorul adevărat al adevăratului Pat și nu al unui pat oarecare, nici să fie un oarecare meșter de paturi, a înființat un singur Pat în firea lucrurilor."

„Verosimil."

„Voiești să-l numim pe Zeu «înființător»[391], ori cumva asemănător?"

„E îndreptățit — zise — de vreme ce el a făcut și aceasta și altele în chip firesc."

„Dar ce să spunem despre dulgher? Oare nu că este un meșter de paturi?"

„Ba da."

„Dar oare și pictorul este un meșter și un făuritor al aceluiași lucru?"

„Defel."

„Dar ce anume spui că este el în raport cu patul?"

e „Mi se pare că cel mai potrivit este să-l numim «imitator al lucrului» produs de ceilalți."

„Bine — am zis eu. Numești imitator pe cel ce aparține celei de-a treia generații, pornind de la fire?"

„Chiar așa."

„Atunci și făcătorul de tragedii va avea această calitate, dacă este adevărat că el este un imitator; el vine în al treilea rînd pornind de la rege și adevăr, și la fel și ceilalți imitatori."

„Așa s-ar zice."

„Am căzut de acord asupra imitatorului. Dar mai
598 a spune-mi ceva în legătură cu pictorul: oare crezi că el

încearcă să imite fiecare dintre entitățile lăsate prin fire, sau, mai degrabă, obiectele confecționate de către meșteri?"[392].

„Pe cele ale meșterilor" — răspunse.

„Dar oare în felul în care ele sînt, sau în felul în care ele par? Mai fă și distincția aceasta!"

„Cum adică?"

„Iată cum: patul, fie că îl privești dintr-o parte, din față, ori altminteri, se deosebește de sine însuși? Sau cumva, deși nu presupune nici o deosebire, pare a fi diferit? Și cu restul lucrurilor la fel."

„Da, pare diferit, fără să fie."

„Atunci, examinează și acest aspect: spre care din două se îndreaptă acțiunea picturii, relativ la fiecare obiect /pictat/ în parte? Se referă imitația la ceea-ce-este în felul în care este, sau la ceea-ce-pare, în felul în care pare? Este ea o imitație a adevărului, sau a unei iluzii?" b

„A unei iluzii" — răspunse el.

„Departe de adevăr se află, deci, imitația, și, pe cît se pare, de aceea le produce ea pe toate, fiindcă surprinde puțin din fiece lucru și acest puțin este o iluzie. De exemplu, pictorul — spunem — ne va picta un cizmar, un dulgher, pe ceilalți meșteri, fără să aibă habar de vreuna dintre meseriile acestea. Și c totuși pe copii și pe oamenii fără minte i-ar putea înșela — dacă ar fi un bun pictor — după ce ar picta un dulgher și li l-ar arăta de la distanță, dîndu-le impresia că acolo ar fi un dulgher adevărat."

„De ce nu?"

„Cred că, în legătură cu toate acestea, prietene, trebuie gîndit în felul următor: cînd unul vestește cum că a întîlnit un om, care cunoaște toate meseriile și tot ceea ce știe fiecare /specialist/ în parte, că nu există nimic care el să nu cunoască mai precis decît oricare altul, trebuie să-l socotim pe primul dintre d acești un prostănac, care — pare-se — ar fi întîlnit un farmazon și un imitator, lăsîndu-se amăgit. Astfel încît, i s-a părut că acela este priceput în toate, deoarece el însuși nu este în stare să cîntărească știința, neștiința și imitația."

„Foarte adevărat" — zise el.

„Așadar — am spus eu — după aceasta, trebuie cercetată și tragedia, dar și părintele ei, Homer, de vreme ce îi auzim pe unii spunînd că aceștia, poeții,
e cunosc toate meseriile, tot ceea ce privește virtuțile și viciile omenești, precum și tot ceea ce e în legătură cu zeii[393]. Căci este necesar ca poetul destoinic, dacă e vorba să pună frumos în poezie subiectul cu care ar avea de-a face, să-și întocmească poemul în cunoștință de cauză, ori altminterea, nu va putea să-l întocmească[394]. Trebuie deci cercetat dacă acești oameni — lăudătorii poeților — întîlnindu-i pe imitatori, au fost înșelați, și dacă, privindu-le operele, nu-și
599 a dau seama că ele vin în al treilea rînd, pornind de la ceea-ce-este și că sînt lesne de alcătuit pentru cel ce nu cunoaște adevărul — de vreme ce ei produc iluzii și nu realități; ori dacă nu cumva spun ceva cu miez poeții buni și dacă nu cumva au, într-adevăr, știința lucrurilor despre care mulțimea crede că grăiesc bine."

„Perfect, — zise — trebuie cercetat!"

„Crezi cumva că dacă cineva ar putea să le facă pe amîndouă — și modelul și imitația — el își va da silința să producă imitații și va așeza această îndelet-
b nicire în viața sa, ca ceva de preț?"

„Nu cred."

„Căci dacă ar cunoaște cu adevărat lucrurile pe care le imită, mult mai degrabă își va da osteneală în fapte, decît în imitații; el va încerca să lase în urmă-i, în semn de pomenire, isprăvi frumoase și multe, voind mai curînd să fie el cel lăudat, decît cel ce laudă."

„Așa cred și eu — zise el. Căci nu stau pe picior de egalitate prețuirea /de care se bucură cineva/ și folosul/pe care îl aduce/."

„Să nu-i cerem lui Homer sau oricărui alt poet să ne spună o mulțime de lucruri, bunăoară, dacă vreu-
c nul dintre ei a fost un bun medic și nu doar un imitator al teoriilor medicale, să nu-i întrebăm ce oameni a însănătoșit, după tradiție, vreunul dintre poeții vechi sau noi, după cum a făcut Asclepios, sau ce discipoli ai artei medicale au lăsat ei, în felul în care i-a lăsat Asclepios pe fiii săi. Nici în legătură cu celelalte meserii să nu-i întrebăm, ci să le dăm pace.

Însă Homer se apucă să vorbească despre chestiunile cele mai însemnate și mai frumoase, despre războaie, campanii militare și cîrmuirea cetăților, despre educația oamenilor. Este îndreptățit, dar, să-l iscodim, d
întrebîndu-l: «Dragă Homer, dacă e adevărat că nu sosești pe locul al treilea pornind de la adevăr în privința virtuții, deci dacă nu ești un alcătuitor de iluzii — ceea ce am definit drept «imitator» — ci vii pe locul doi și dacă poți cunoaște care îndeletniciri îi fac pe oameni, în privat, ca și în public, mai buni, ori mai răi, spune-ne nouă, care cetate a fost mai bine orînduită datorită ție, așa cum Lacedemona a fost datorită lui Lycurg, și multe alte cetăți mari și mici au fost e
bine orînduite datorită altora, mulți la număr? Ce cetate te arată pe tine a fi fost pricina unor legi bune și a unui folos pentru ea? Italia și Sicilia vorbesc despre Charondas[395], iar noi despre Solon; dar care cetate vorbește despre tine?» Va avea oare ce să spună?"

„Nu cred — zise Glaucon. Așa ceva nu se spune nici de către homerizii înșiși."

„Dar îți amintești cumva ca vreun război, în 600 a
vremea lui Homer, să fi fost bine dus la capăt, sub comanda sau cu sfatul acestuia?"

„De nici unul."

„Dar poți spune ceva, despre Homer, asemănător invențiilor multe și ingenioase, folositoare științelor și altor multor activități, atribuite vreunui bărbat plin de pricepere, precum Thales din Milet sau Anacharsis Scitul?"[396].

„Defel."

„Dar se spune oare despre Homer că, dacă nu a educat o obște, a făcut măcar educația unor persoane particulare, în timpul vieții sale? L-au slăvit oare aceia pentru conviețuirea cu el și a lăsat oare el o b
cale de viață «homerică», așa cum Pythagoras a fost cu deosebire slăvit pentru acest motiv, iar urmașii, chiar și acum, pomenesc despre un fel de viață «pythagoreic» și se arată a fi altfel decît restul oamenilor?"

„Nici așa ceva nu se spune. Căci Creophylos, amicul lui Homer, ar apărea sub raportul educației, Socrate, încă mai vrednic de rîs, decît sub cel al numelui, dacă cele ce se spun despre Homer sînt adevărate.

Fiindcă se povesteş te că, în vremea vieţii sale, l-a
c neglijat cu totul pe Creophylos"[397].

„Aşa se spune — am zis. Însă, gîndeşte-te, Glaucon: dacă, în realitate, Homer ar fi fost în stare să-i educe pe oameni şi să-i facă mai buni, întocmai ca un om ce poate, în privinţa educaţiei, nu să imite, ci să ştie, oare n-ar fi avut el mulţi însoţitori şi n-ar fi fost cinstit şi preţuit de către ei? Iată, Protagoras din Abdera, Prodicos din Cos şi mulţi alţii pot să arate celor din vremea lor cu care au de-a face, că aceştia nu vor putea să pună în bună rînduială nici gospodăria, nici cetatea lor, afară doar dacă nu-i
d vor aşeza pe ei /sofiştii/ să le diriguiască educaţia. Bun, şi pentru această dibăcie, iată-i atît de tare iubiţi, încît numai că nu îi poartă pe umeri acoliţii. Oare dacă Homer ar fi fost în stare să-i facă pe oameni mai vrednici, l-ar fi lăsat cei din vremea sa pe el, cît şi pe Hesiod, să fie rapsozi colindători? Nu i-ar fi păstrat la sine pe ei mai abitir decît aurul şi nu i-ar fi silit să stea la ei acasă, sau dacă nu i-ar fi înduplecat, ei înşişi şi-ar fi dus copiii la aceia, căutîndu-i unde
e s-ar fi aflat, pînă ce ar fi avut parte îndestulătoare din educaţia /dată de ei/?"

„Mi se pare — zise el — că vorbele ţi-s cum nu se poate mai adevărate, Socrate."

„Oare să nu socotim că toţi poeţii, începînd cu Homer, sînt imitatorii unor iluzii de virtute, cît şi ai unor iluzii ale celorlalte lucruri, despre care alcătuiesc poeme, dar că adevărul nu-i atinge? Ci, aşa cum am spus pînă acum, pictorul va picta un cizmar care oferă aparenţa realităţii, dar el însuşi, pic-
601 a torul, nu se pricepe la cizmărie; îi încredinţează însă pe nepricepuţii care se uită, judecînd doar după culori şi forme."

„Întru totul."

„La fel[398], cred, vom afirma că şi poetul aşterne culorile fiecărei arte, cu ajutorul cuvintelor şi al frazelor, fără să se priceapă el însuşi, ci doar imită, încît altor nepricepuţi să li se pară, cînd cercetează pornind de la cuvinte, că s-a vorbit desăvîrşit, fie că cineva ar vorbi despre cizmărie în metru, ritm şi armonie, fie că ar vorbi despre arta militară, fie că despre orice

altceva; într-atît aceste imitații posedă, prin firea b
lor, o mare putere de vrajă. Căci după ce creațiile
poetice sînt dezbrăcate de culorile artei Muzelor,
rămînînd așa cum sînt ele însele, cred că știi în ce fel
apar ele. Vei fi văzut pe undeva așa ceva"[399].

„Da."

„Nu seamănă ele cu fețele celor tineri, dar lipsiți de frumusețe și care se înfățișează privirilor atunci cînd n-ar mai fi în floarea vîrstei?"

„Ba seamănă cu totul!"

„Mai privește și următorul aspect: făcătorul de iluzii, imitatorul, spuneam, nu are idee de ceea-ce-este, ci de ceea-ce-apare. Nu-i așa?" c

„Ba da."

„Să nu ne oprim la jumătate, ci să examinăm pe de-a întregul!"

„Vorbește!" — spuse el.

„Spunem că pictorul pictează și hățurile și zăbala."

„Da".

„Dar pe acestea le fac curelarul și fierarul."

„De bună seamă."

„Dar oare pictorul știe în ce fel trebuie să fie hățurile și zăbala? Sau nici măcar cel care le-a făcut nu știe — adică fierarul și curelarul —, ci doar acela care le cunoaște folosința — călărețul?"

„Întru totul adevărat."

„Oare nu putem vorbi în același fel despre toate?"

„În ce fel?"

„În legătură cu orice există trei arte: cea care d
folosește, cea care produce și cea care imită."

„Da."

„Dar excelența, frumusețea și îndreptățirea oricărui obiect, animal, a oricărei fapte nu țin de nimic altceva mai mult decît de folosința în raport cu care fiecare a fost produs sau născut?"[400].

„Așa e."

„Este atunci cu totul necesar ca cel ce utilizează fiecare obiect să fie și expert și ca el să indice făuritorului ce anume acesta face bine sau rău, față de folosul lucrului de care el se slujește. De pildă, flautistul îi arată meșterului de flaute, care anume instrumente

e se arată supuse în timpul cîntării, indicîndu-i pe care trebuie să le facă, iar meşterul se va supune."

„Cum de nu?"

„Dar oare nu cumva primul le va arăta pe cele bune în temeiul ştiinţei, pe cîtă vreme celălalt le va face în temeiul credinţei?"

„Ba da."

„Deci meşterul păstrează o dreaptă credinţă despre desăvîrşirea şi cusururile aceluiaşi obiect, atunci cînd el are de-a face cu cel ce ştie şi cînd este silit să dea ascultare celui ce ştie. Iar cel ce foloseşte
602 a obiectul are ştiinţa."

„Aşa este."

„Dar posedă cumva imitatorul ştiinţă din pricina folosirii lucrului pe care l-ar zugrăvi, fie că e frumos şi drept, fie că nu, ori cumva posedă el o dreaptă credinţă datorită contactului necesar cu cel ce ştie, arătîndu-i-se în ce fel trebuie să zugrăvească?"

„Nici aşa, nici aşa."

„Atunci imitatorul nici nu va şti, nici nu va opina just în legătură cu lucrurile pe care le imită, în ceea ce priveşte desăvîrşirea şi cusururile lor."

„Se pare că nu."

„Da, iscusit ar fi imitatorul şi dibaci în alcătuirea imitaţiilor pe care le-ar face!"

„Nu tocmai."

b „Şi totuşi, el va imita, fără să ştie, în legătură cu fiecare lucru în parte, în ce fel este acesta — rău sau bun — va imita, zice-se, aşa ca să pară frumos în ochii mulţimii şi ai celor ce nu ştiu nimic."

„Cum altfel?"

„Am ajuns binişor, pare-se, la concluzia că imitatorul nu ştie nimic ca lumea despre lucrurile pe care le imită şi că imitaţia este un joc şi nu ceva serios şi iarăşi am aflat că cei ce au de-a face cu poezia tragică în iambi şi cu cea în hexametri, sînt cu toţii imitatori, pe cît le stă în putinţă de bine."

„Absolut."

c „Pe Zeus, — am spus eu — dar faptul acesta de a imita nu se dovedeşte a purta asupra celei de-a treia naturi, pornind de la adevăr? Aşa-i?"

„Da."

„Dar față de care proprietate aparținînd omului se arată ea avînd puterea pe care o are?"

„Despre ce fel de proprietate vorbești?"

„Iată: o aceeași mărime nu apare ochiului la fel, de aproape și de departe."

„Nu, într-adevăr."

„Iar aceleași obiecte apar încovoiate și drepte, pentru cei ce le privesc în apă și în afară; de asemenea, concave și convexe din pricina înșelării văzului cu privire la culori. Se vădește astfel o întreagă tulburare care ni se așază în suflet. În temeiul acestei d
reacții a noastre se impun clar-obscurul, arta scamatoriei și alte multe născociri asemănătoare."

„Adevărat."

„Dar oare măsurătoarea, număratul, cîntăritul nu sînt vrednice ajutoare, pentru ca în noi să nu conducă ceva care pare, mai mult sau mai puțin cuprinzător, mai bogat, ori mai greu, ci un element care măsoară, socotește și cîntărește?"

„Cum de nu?"

„Dar aceasta ar fi sarcina părții raționale din su- e
flet."

„A ei."

„Omului, de multe ori cînd măsoară și arată că unele obiecte sînt mai mari, sau mai mici decît altele, sau egale toate între ele, totuși acele obiecte îi *par* drept contrarii simultan și sub același aspect."

„Da."

„Dar nu spuneam noi că este imposibil ca aceeași entitate /a sufletului/ să opineze lucruri contrare în legătură cu aceleași obiecte?"

„Și spuneam cu îndreptățire!"

„Atunci ceea ce în suflet opinează independent de 603 a
măsurători și ceea ce opinează în conformitate cu măsurătorile nu pot reprezenta aceeași entitate."

„Nu pot reprezenta."

„Însă partea care se încrede în măsurătoare și în socotit ar trebui să fie partea cea mai bună a sufletului."

„Bun, și?"

„Iar ceea ce se opune acesteia ar trebui să aparțină părților inferioare din sufletul nostru."

„Neapărat."

„Voind să stabilesc aceasta, am afirmat că pictura, și în general arta imitativă, își face treaba sa, ce se află departe de adevăr; ea are de-a face cu o entitate din noi, aflată și ea departe de judecată și nu se însoțește și nu se împrietenește cu ceva sănătos b și adevărat."[401].

„Întru totul așa e."

„Arta imitației, inferioară fiind, se însoțește cu ceva inferior și zămislește lucruri inferioare."

„Pare-se."

B. „Dar oare — am spus eu — doar imitația prin vedere /este așa/, sau și cea prin auz, pe care o numim poezie?"

„Probabil că și aceasta" — zise el.

„Dar — am vorbit eu — să nu dăm credit doar probabilului pe care l-am obținut analizînd pictura, ci să îndreptăm atenția asupra acelui element al gîn-c dirii cu care se întovărășește imitația poetică și să vedem dacă el este netrebnic sau vrednic."

„Trebuie."

„Să procedăm astfel[402]: arta imitativă imită — spunem — oameni aflați, de bunăvoie sau siliți, în acțiune; oameni care cred că de pe urma acțiunii le-a sosit fericire ori nenorocire și care, în toate aceste situații, se arată îndurerați sau mulțumiți. Ar mai fi ceva în afară de aceasta?"

„Nimic."

„Oare în toate aceste situații, omul rămîne cu aceleași gînduri? Sau, așa cum, în cazul vederii, e d în dezacord cu sine și are opinii contrare în același timp despre aceleași lucruri, la fel și în fapte e în dezacord și se luptă cu sine? Dar îmi aduc aminte că acest punct nu mai trebuie să-l stabilim acum, căci mai înainte am arătat îndestulător toate acestea, anume că sufletul nostru e plin de mii și mii de astfel de contradicții ce apar în același timp."

„Adevărat."

„Adevărat. Dar ceea ce atunci am lăsat deoparte, e mi se pare acum necesar de cercetat."

„Ce anume?"

„Un bărbat de ispravă care a fost greu încercat — a pierdut un fiu sau altceva dintre cele la care ținea mult — am spus și atunci că va îndura încercarea mai ușor decît ceilalți”[403].

„Desigur.”

„Acum să cercetăm acest aspect: oare el nu va suferi deloc? Ori, aceasta fiind cu neputință, el se va arăta doar măsurat în durerea sa?”

„Ultima alternativă este adevărată” — vorbi el.

„Dar mai spune-mi acum despre acel bărbat și 604 a
lucrul următor: oare crezi că el se va împotrivi durerii și se va lupta cu ea mai curînd, atunci cînd este văzut de către egalii săi, sau atunci cînd se află în izolare, singur cu sine?”

„Atitudinea sa va fi foarte diferită în cazul cînd va fi văzut, /în raport cu ce se va întîmpla în celălalt caz/.”

„Dar, în momentul cînd ajunge singur, cred că va îndrăzni să rostească multe pe care, dacă altcineva le-ar auzi, s-ar rușina, și va săvîrși multe, pe care n-ar accepta să le facă sub ochii altora.”

„Așa este” — zise el.

„Așadar, principiul care îi cere să se împotrivească, este rațiunea și legea, iar suferința însăși este princi-
piul care îl tîrăște către durere?” b

„Adevărat.”

„Existînd în om o tendință contradictorie în același timp, ce are în vedere același obiect, spunem că e necesar să existe în el două principii /distincte/”.

„Cum să nu!”

„Așadar, o parte este gata să dea ascultare legii, în felul în care legea poruncește?”

„În ce fel?”

„Legea afirmă că cel mai frumos lucru este să păstrezi cît mai mult calmul în nenorocire și să nu te mînii, de vreme ce nici binele și răul ce ar fi legate de asemenea afecte /ca mînia/ nu sînt limpezi, nici, în continuare, nu va ieși nici un cîștig pentru cel ce îndură anevoie suferința, nici nu merită mare grijă
vreuna dintre problemele omenești, iar, pentru ceea c
ce, în astfel de situații, trebuie cel mai mult să ne stea alături, durerea este o piedică.”

„La ce te referi?"

„La reflecția asupra lucrului întîmplat — am zis eu. Așa cum la căderea zarurilor, chibzuința își orînduiește propriile interese în raport cu zarurile care au căzut, privind acolo unde rațiunea ar indica cel mai mare bine, tot așa să nu facem precum copiii ce s-au lovit și care se țin de partea lovită, întîrziind în țipete, ci să obișnuim mereu sufletul să ajungă cît e cu pu-
d tință de repede la vindecarea și înzdrăvenirea părții căzute și bolnave, făcînd să piară cîntarea de jale cu ajutorul unei doftoriciri."

„Într-adevăr, așa s-ar purta cineva în încercări în felul cel mai potrivit!"

„Deci — spuneam — ce este mai bun din noi voiește să dea urmare acestei părți raționale."

„Limpede."

„Cealaltă parte, de vreme ce își amintește de pătimire și se îndreaptă către tînguire, fiind nesătulă de ele, nu vom spune oare că este irațională, leneșă și prietenă cu lașitatea?"

„Ba da."

e „Așadar, această parte imită mult și în chip felurit — e vorba despre partea iritabilă[404], în timp ce partea înțeleaptă și liniștită, fiind mereu asemănătoare cu sine însăși, nici nu imită cu ușurință, nici nu e înclinată să învețe de la cel ce imită îndeosebi în folosul oamenilor strînși la serbări și în teatre. Căci pentru aceștia se face imitația unei suferințe străine."

605 a „Absolut."

„Or, poetul imitator e vădit că nu are un astfel de caracter sufletesc prin firea sa, iar dibăcia lui nu e îndreptată spre a face plăcere acestuia, de vreme ce el, poetul, tinde să aibă un bun renume în ochii mulțimii; ci el se îndreaptă către un caracter iritabil și felurit, deoarece e lesne de imitat."

„Limpede."

„Atunci, pe drept, am putea să-l luăm și să-l așezăm față în față cu pictorul. Căci el seamănă cu acesta din urmă prin aceea că produce lucruri nevrednice în raport cu adevărul, ca și prin faptul că se însoțește cu partea nu cea mai bună a sufletului
b și că e pe potriva acesteia. Și astfel, cu îndreptățire,

nu l-am putea primi într-o cetate ce va avea legi bune, fiindcă el trezește această parte a sufletului, o hrănește și, întărind-o, nimicește partea rațională; tot așa cum, dacă cineva, aducînd pe lume niscaiva stăpîni nemernici, le-ar încredința cetatea, el i-ar prăpădi pe cei mai cumsecade. Să spunem că poetul imitator face același lucru, că el produce, în particular, în sufletul individual, o orînduire rea, făcînd pe plac părții iraționale a aceluia, parte ce nu distinge nici marele, nici mai micul, ci socotește aceleași lucruri c
cînd mari, cînd mici — trezind iluzii, aflîndu-se foarte departe de adevăr."

„Hotărît așa."

„Însă, încă n-am rostit cea mai grozavă învinuire împotriva artei imitative: căci faptul că ea e în stare să-i molipsească și pe cei mai buni, în afară de cîțiva puțini, e ceva cumplit!"

„Cum de n-ar fi, dacă ea face asta!"

„Ascultă și judecă: cei mai buni dintre noi, ascultîndu-l pe Homer sau pe alt poet tragic cum imită pe vreunul dintre eroi, aflat în doliu, ridicînd vocea d
în tînguiri nesfîrșite, sau cîntînd și lovindu-și pieptul de durere, simțim plăcere — știi doar — și predîndu-ne pe noi înșine, le venim pe urme, pătimim laolaltă și, cu tot zelul, îl lăudăm pe poet ca fiind bun, chiar pe acela care ne-ar pune cel mai mult într-o astfel de stare"[405].

„Știu, cum de nu?"

„Dar cînd vreunuia dintre noi i se întîmplă un necaz în familie, știi că prețuim o purtare contrară — anume dacă putem fi calmi și tari — în temeiul fap- e
tului că această purtare e proprie unui bărbat, în timp ce purtarea cealaltă, pe care mai înainte o lăudam, e proprie unei femei."

„Îmi dau seama" — zise.

„Oare e bună o astfel de laudă, cînd, la vederea unui atare bărbat, ce e în felul în care tu însuți n-ai vrea să fii, căci te-ai rușina, tu nu te arăți scîrbit totuși, ci te bucuri și aduci laude?"

„Nu, pe Zeus, — făcu el — ea nu seamănă cu o laudă după cuviință!"

606 a „Da — am spus eu — dacă vei cerceta în felul următor."

„Cum?"

„Dacă te-ai gîndit că ceea ce în nenorocirile personale este ţinut cu forţa, flămînzind după plînsete şi tînguiri pe săturate, poftind, prin fire, această parte atari lamentări, atunci, iată că din pricina poeţilor ea ajunge să fie îndestulată şi bucuroasă. Iar partea noastră, prin fire cea mai bună, deoarece nu a fost îndeajuns educată, prin raţiune şi obişnuinţă, dezleagă de sub pază această parte jeluitoare, cugetînd
b că în privitul unor pătimiri străine nu-i nimic pentru sine ruşinos să laude şi să aibă milă de un bărbat care pretinde că e om de ispravă, dar care jeleşte cum nu se cade. Ea socoteşte că acel lucru — plăcerea resimţită — e de folos şi nu ar primi să se lipsească de ea prin tratarea cu dispreţ a întregii opere. Există, cred, puţini oameni care să cugete că e necesar să apară un efect asupra suferinţelor personale sub înrîurirea celor străine: căci, hrănind mult, la vederea acelora, partea pusă pe milă, nu va fi lesnicioasă stăpînirea de sine în propriile pătimiri."

c „Cu totul adevărat" — spuse el.

„Nu se poate spune acelaşi lucru şi în privinţa rîsului? Căci faptul pentru care tu însuţi te-ai ruşina în a da prilej de rîs, iată că în imitaţia comică, ori auzindu-l în privat, te bucură nespus şi nu-l respingi ca pe ceva rău. Nu săvîrşeşti ceva asemănător faţă de situaţiile care deşteaptă mila? Căci partea pe care, cu raţiunea, o ţii legată în tine atunci cînd vrea să dea prilej de rîs, temîndu-te să nu capeţi un renume de bufon, atunci, /cu ocazia comediei/, o slobozi şi, îngăduindu-i orice îndrăzneală, eşti dus de multe ori fără să-ţi dai seama ca, în ocazii private, să devii autor de comedii."

„Da."

d „Acelaşi lucru şi în ce priveşte iubirea, înflăcărarea şi toate poftele, durerile şi plăcerile din suflet, despre care afirmăm că urmează fiecărei acţiuni a noastre, deoarece imitaţia poetică produce afecte asemănătoare în noi. Ea le hrăneşte, udîndu-le, deşi ele ar trebui să se usuce, şi le aşează peste noi

stăpîne, deşi ele ar trebui să fie subjugate dacă am voi să devenim mai buni şi mai fericiţi, în loc de mai răi şi mai nenorociţi."

„N-aş putea vorbi altfel" — zise el.

„Aşadar, Glaucon, — am spus — cînd întîlneşti lăudători ai lui Homer, care pretind că acest poet a educat Grecia şi că el este vrednic de luat în seamă pentru cine vrea să afle cum să orînduiască problemele omeneşti şi cum să le înveţe, care afirmă necesitatea de a-ţi trăi întreaga viaţă potrivit acestui poet, trebuie să-i iubeşti şi să-i admiri, socotindu-i buni cît se poate şi trebuie încuviinţat lui Homer că este cel mai poet dintre poeţi şi întîiul dintre făcătorii de tragedii[406]. Dar trebuie ştiut că în cetate trebuie primite, din poezia sa, doar imnurile către zei şi elogiile adresate celor buni. Căci dacă ai primi în cetate — sub forma tragică sau epică — Muza agreabilă, plăcerea şi suferinţa vor domni la tine în cetate, în locul legii şi al raţiunii, care par a fi mereu, după opinia generală, cel mai bun lucru." e 607 a

„Foarte adevărat" — spuse el.

„Iată deci ce să spunem, atunci cînd ne reamintim că, în mod cuvenit, am alungat mai demult poezia din cetate, deoarece firea ei o arată în felul văzut. Căci raţiunea ne-a silit. Să-i mai spunem ei însă, să nu ne învinuiască de mărginire şi de necioplire, mai ales că există o veche vrajbă între filosofie şi poezie. Spre pildă: *căţeaua ce latră la stăpîn* ..., sau *lătrătoarca* sau *om mare în vorbele goale ale unor smintiţi* sau *gloata stăpîneşte peste cei preaînţelepţi* şi *cu gînduri alese dar vai de ei*[407] şi mai sînt şi multe, multe alte semne ale vechii harţe dintre acestea două. Totuşi, să spunem că, dacă poezia şi imitaţia ar vorbi cu raţiune în favoarea plăcerii, cum că trebuie ca ea să existe într-o cetate bine orînduită, noi le-am primi bucuroşi, fiindcă ne dăm seama că sîntem sub vraja lor. Însă ceea ce pare a fi adevăr nu se cuvine trădat. Dar n-ai fost şi tu, prietene, vrăjit de către poezie şi mai ales atunci cînd ai privit-o prin intermediul lui Homer?" b c d

„Şi încă ce!"

„Nu este atunci drept ca ea să poată sosi din exil, spre a se dezvinovăţi în vers liric sau într-alt fel de vers?"

„Ba da."

„Am putea lăsa şi în seama celor ce o au în grijă, ce nu sînt poeţi, dar iubesc poezia, să vorbească, fără vers, în favoarea ei, arătînd că ea nu este doar plăcută, ci şi de folos pentru orînduirile politice şi pentru viaţa omenească. Şi cu bunăvoinţă vom asculta. Căci
e vom fi în cîştig, de s-ar vădi ea nu doar plăcută, ci şi folositoare."

„Cum de n-am fi în cîştig?" — zise.

„Iar dacă nu, drag prieten, vom face şi noi precum cei îndrăgostiţi cîndva de cineva, cînd socotesc că dragostea nu le este de folos; cu de-a sila, şi totuşi ei se îndepărtează de ea. La fel şi noi, datorită iubirii din firea noastră pentru o atare poezie, — iscată de educaţia dată de frumoasele /noastre/ orînduiri — vom sta cu bunăvoinţă, aşteptînd ca ea să se arate drept
608 a foarte bună şi foarte adevărată[408]. Dar atîta vreme cît n-ar fi în stare să se dezvinovăţească, o vom asculta descîntîndu-ne cu aceste argumente pe care le aducem, precum şi cu acest descîntec, fiind cu băgare de seamă să nu cădem iarăşi în dragostea cea copilărească şi proprie mulţimii. Vom cînta[409], aşadar, că nu trebuie să luăm în serios o asemenea poezie, ca pe una ce ar avea de-a face cu adevărul şi ar fi serioasă, ci trebuie ca cel ce o ascultă să fie cu multă luare-aminte — anu-
b me cel ce se teme pentru orînduirea dintr-însul, şi trebuie avute în vedere cele ce s-au spus despre poezie."

„Sînt şi eu de aceeaşi părere" — spuse.

„Mare luptă, — am zis — dragă Glaucon, mare luptă şi nu cît ar putea părea, e încercarea de a deveni vrednic sau rău, încît, fără să fii urnit nici de cinstiri, nici de bani, nici de vreo dregătorie şi nici măcar de către arta poetică, să nu socoţi nimerit a nesocoti dreptatea şi restul virtuţilor!"

„De acord cu tine — spuse el — în temeiul celor discutate. Si cred că oricare altul va face la fel."

2

A. „Şi totuşi — am spus eu — n-am cercetat încă
cele mai mari răsplăţi pentru virtute, ca şi premiile c
ce ne stau înainte!"

„Nemăsurată mărime ai în vedere — spuse — dacă mai există şi altele mai mari decît cele discutate!"

„Ce ar putea deveni mare — am zis eu — într-un scurt răstimp? Căci tot acest timp, din copilărie şi pînă la bătrîneţe e puţin în raport cu întregul timp."

„E chiar un nimic!" — vorbi el.

„Ei bine, crezi că ceva nemuritor trebuie să-şi
dea silinţa în vederea unui timp aşa de scurt şi nu
în vederea întregului timp?" d

„Ba cred că în vederea întregului timp — zise. Dar la ce anume te referi?"

„Nu ştii — am spus eu — că sufletul nostru este nemuritor şi că nu piere nicicînd?"

Privind el cu uimire, răspunse:

„Pe Zeus, nu ştiu! Tu poţi să pretinzi aşa ceva?"

„Dacă nu mă înşel, da. Dar cred că şi tu ai putea; nu e ceva dificil."

„Pentru mine — este. Dar aş asculta cu plăcere această chestiune lesnicioasă!"

„Te rog" — am spus eu.

„Vorbeşte!"

„Numeşti ceva bine şi rău?"

„Da."

„Dar oare gîndeşti despre ele la fel ca mine?" e

„În ce fel?"

„Că răul este cel ce nimiceşte şi corupe totul, binele cel ce păstrează şi aduce folos."

„Da, aşa cred."

„Ei bine, ai în vedere existenţa unui rău şi a unui
bine proprii fiecărui lucru? Precum inflamarea ochi- 609 a
lor pentru ochi şi boala pentru întregul trup, rugina
grîului pentru grîu, putrezirea pentru lemn, rugina
pentru aramă şi fier şi, cum spuneam, aproape pen-
tru orice lucru există un rău natural şi o boală?"

„Aşa cred."

„Atunci cînd vreunul dintre aceste rele se apropie de un lucru, îl strică pe cel de care s-a apropiat și pînă la urmă îl descompune cu totul și îl nimicește."

„Cum de nu?"

„Deci, răul natural fiecărui lucru și boala sa îl distrug pe acela; sau, dacă nu îl vor distruge, alt rău n-ar mai putea să-l nimicească. Căci binele nu ar
b putea să nimicească ceva și nici ceea ce nu-i nici rău, nici bun."

„Cum ar putea?"

„Dacă am descoperi o entitate care posedă un rău, ce o face să fie rea, dar nu este în stare s-o distrugă prin nimicire, oare nu vom descoperi că nu există moarte pentru această entitate?"

„Da, e probabil" — zise.

„Ei bine, — am vorbit eu — oare nu există pentru suflet ceva care îl face să fie rău?"

„Și încă cum! Toate despre care am vorbit acum:
c nedreptatea, neînfrînarea, teama și neștiința"[410].

„Dar oare vreuna dintre acestea desface și nimicește sufletul? Vezi însă să nu ne înșelăm gîndindu-ne că omul nedrept și lipsit de minte, atunci cînd ar fi prins făcînd nedreptăți, piere din pricina nedreptăților care reprezintă răul propriu sufletului. Ci privește în felul următor: după cum răul trupului, care este boala, topește și desface trupul și îl face să nu mai fie trup, și după cum toate cîte le-am amintit adineaori
d sînt nimicite de către răul propriu prin faptul că el este așezat în preajmă și că le pătrunde, ajungînd ele astfel la neființă — nu-i așa? ..."

„Da."

„... tot așa cercetează și în privința sufletului: oare cînd nedreptatea și alt rău existent în el, prin aceea că îl pătrunde și îi stă în preajmă, îl nimicește și îl ofilește, pînă ce, ducîndu-l spre moarte, l-ar rupe de trup?"

„Nu este deloc cazul" — spuse.

„Însă e absurd ca un rău străin să distrugă, în timp ce răul propriu — nu."

„Absurd."

e „Gîndește-te, Glaucon, — am zis eu — nu socotim că trupul trebuie să piară din pricina relei hrane,

fie ea veche sau alterată sau oricum altfel. Ci, dacă răutatea hranei ar produce vreo pagubă trupească trupului, vom spune că el a pierit datorită răului propriu — care este boala — un produs al acelei hrane. Dar trupul nu poate pieri — avînd el natura sa proprie — de pe urma calităţii rele a hranei, de pe urma unui rău străin, în caz că aceasta nu ar produce răul 610 a
său propriu."

„E foarte îndreptăţit ceea ce zici."

„Potrivit aceluiaşi principiu, — am zis eu — dacă răutatea trupului nu produce răutatea sufletului, nu vom putea socoti că sufletul poate pieri de pe urma unui rău străin, lipsind propriul său rău, fiind el o entitate diferită în raport cu răul propriu unei alte entităţi, diferite de el."

„E logic".

„Aşadar, vom nega îndreptăţirea acestor spuse
— ori, pînă ce lucrurile vor fi de netăgăduit, nu vom b
mai afirma că sufletul, din pricina febrei, ori altei boli, a omorului, nici dacă cineva ar tăia întregul corp în mici bucăţele, că din cauza acestora, deci, el ar putea pieri, înainte de a se arăta că din pricina ataror suferinţe ale trupului sufletul însuşi ajunge mai nedrept şi mai nesăbuit. Căci apărînd un rău străin într-un lucru, iar răul propriu nefiind acolo de faţă,
să nu admitem că sufletul ori altceva poate pieri." c

„Dar nimeni n-ar putea arăta vreodată, cum că sufletele celor ce mor ajung mai nedrepte din pricina morţii!"

„Iar dacă totuşi — am zis eu — ar îndrăzni cineva să meargă cu ideea în aceeaşi direcţie şi ar zice că omul ce moare devine mai rău şi mai nedrept, pentru a nu fi silit să încuviinţeze că sufletele ar fi nemuritoare, vom socoti că, dacă acesta are dreptate, nedreptatea este mortală pentru cel ce o are, ca o
boală ; şi că cei ce iau acest rău mor din pricina sa care d
ucide în sine ; anume, cei mai nedrepţi mor mai repede, cei mai puţin nedrepţi mai încet, şi nu aşa cum se întîmplă în realitate, că nedrepţii mor din pricina celor care îi pedepsesc."

„Pe Zeus, — zise el — nu pare a fi prea grozavă nedreptatea, dacă ea aduce moarte celui care o ia —

căci aceasta ar însemna îndepărtarea de rele. Însă eu cred că ea se arată a fi exact pe dos, deoarece îi
e ucide pe ceilalți /pe cei cărora li s-a făcut o nedreptate/, dacă e cu putință, dar în schimb îi dă multă viață celui ce o are, și, mai mult, îl face și vigilent. Atît de departe stă ea — pare-se — de condiția de a fi ceva mortal!"

„E bine cum zici! — am spus eu. Căci atunci cînd răul propriu și propria răutate nu sînt în stare să ucidă și să nimicească sufletul, anevoie un rău rînduit pentru pieirea altcuiva va nimici un suflet sau altceva, în afară de lucrul pentru care a fost rînduit."

„Cu greu, — zise — pe cît e probabil."

„Așadar, cum nu piere din cauza unui rău, nici propriu, nici străin, e vădită necesitatea ca sufletul
611 a să fie ceva veșnic, și dacă este veșnic, este și nemuritor."

„E necesar" — vorbi el.

„Fie deci acestea așa — am zis eu. Dar dacă sufletul este cum am văzut, gîndește-te că aceleași suflete există veșnic. Căci ele n-ar putea deveni mai puține, deoarece nici unul nu piere, și nici mai multe. Fiindcă dacă vreuna dintre existențele nemuritoare ar spori, știi bine că ea ar apărea din ceva muritor și toate ar sfîrși prin a deveni nemuritoare"[411].

„Adevărat ce spui."

„Să nu ne gîndim astfel, — am zis eu — rațiunea nu ne-o îngăduie, nici să credem că, în firea sa
b cea mai adevărată, sufletul este astfel încît să se umple cu multă varietate, inegalitate și vrajbă".

„Cum adică?" — întrebă el.

„Nu-i ușor — am răspuns eu — ca un lucru alcătuit din multe părți să fie veșnic, mai ales cînd el nu are parte de cea mai bună unire, așa cum ne-a apărut nouă a fi sufletul"[412].

„Nici n-ar fi verosimil!" — spuse el.

„Că sufletul este nemuritor, ne-ar sili să credem atît raționamentul de față, cît și altele. Nu trebuie însă să-l vedem, în felul în care, într-adevăr, apare
c atunci cînd e mutilat de însoțirea cu trupul, cît și

de către alte rele, după cum l-am privit acum, ci în felul în care el este, odată ce ajunge pur. În acest din urmă fel trebuie el privit, cu ajutorul minții. Îl vei afla mult mai frumos și vei deosebi mai limpede dreptatea și nedreptatea și tot ceea ce am analizat acum. În raport cu situația sa de față, noi am grăit, desigur, adevărul. L-am văzut în starea în care se înfățișează celor ce-l privesc Glaucos făptura mării[413]. d
Ei nu ar fi în stare să-i vadă lesne natura primitivă, din pricină că, dintre părțile sale vechi, unele i-au fost frînte, altele tocite, și, în general, au fost ciuntite de către valuri. Altele s-au adăugat, crescînd, — scoici, alge, pietre — încît el seamănă mai degrabă cu orice altă vietate decît să fie așa cum, prin fire, era. La fel privim și noi sufletul ce stă sub povara a nenumărate rele. Însă într-acolo, Glaucon, trebuie să privim!"

„Încotro?" — întrebă el.

„Către dragostea sufletului pentru înțelepciune. e
Și trebuie să avem în vedere cu ce fel de însoțiri are de-a face și spre care anume năzuiește, el, ce e înrudit cu divinul, nemuritorul și veșnicul și trebuie să vedem în ce fel ar deveni, mergînd pe urmele acestora, smuls fiind, datorită acestui avînt, din marea în care se află acum, lovit fiind de jur-împrejur, ca să piardă pietrele și scoicile pe care acum le are, de 612 a
vreme ce se ospătează din tină. Căci multe adaosuri pămîntești, pietroase și sălbatice i-au crescut împrejur, din pricina fericitelor sale — zice-se — ospețe! Atunci abia i s-ar putea zări firea cea adevărată, fie că aceasta este multiplă, ori simplă ca aspect, în orice fel ar fi și în orice chip. Acum însă, am străbătut îndeajuns, pe cît cred, pătimirile și înfățișările pe care le are viața omenească."

„Absolut" — zise el.

B. „Dar — am continuat eu — n-am lămurit în cuvîntarea noastră atîtea aspecte, fără însă a lua în b
seamă răsplățile sau bunul renume aduse de dreptate, după cum voi ați pretins că procedează Hesiod și Homer? N-am aflat noi că dreptatea este, în sinea ei, cel mai mare bine din suflet? N-am arătat că tre-

buie săvîrşite fapte drepte, fie că ai avea, fie că nu, inelul lui Gyges şi în plus, chiar şi casca lui Hades?"[414].

„Grăieşti cum nu se poate mai adevărat."

„Dar oare, Glaucon, — am zis — dacă, pe lîngă aceste bunătăţi proprii dreptăţii, i-am mai dărui
c ei, cît şi celorlalte virtuţi, şi răsplăţile de felul şi mărimea în care îi sosesc sufletului din partea oamenilor şi a zeilor, cîtă vreme omul trăieşte, dar şi după ce moare — ar mai fi acum loc de nemulţumire?"

„Cîtuşi de puţin!" — vorbi el.

„Însă mie îmi veţi dărui ceea ce voi aţi împrumutat de la mine în timpul discuţiei?"

„Ce anume?"

„V-am dat îngăduinţa de a-l socoti pe omul drept apărînd nedrept şi pe cel nedrept — drept. Voi aţi cerut aceasta — chiar dacă cu putinţă n-ar fi ca lucrul să rămînă ascuns oamenilor şi zeilor — de dragul cercetării totuşi, pentru ca dreptatea însăşi să poată fi judecată în raport cu nedreptatea însăşi.
d Sau nu-ţi aminteşti?"[415].

„Mare păcat mi-aş face neamintindu-mi!"

„Dar de vreme ce ele au fost judecate, eu vin şi cer acum, pentru dreptate, ca, în felul în care ea are parte de bun renume din partea zeilor şi a oamenilor, în acel fel chiar să încuviinţaţi voi ca ea să şi apară; aceasta, pentru ca ea să ducă după sine şi premiile biruinţei sale[416] date celor ce o au, cînd se porneşte de la felul cum ea apare, după ce s-a văzut că ea le poate da, fără amăgire, celor ce o cuprind cu adevărat, şi pe cele provenite de la felul cum este."

e „Ceri un lucru drept" — zise.

„Atunci — am spus — îmi veţi acorda mai întîi că nici unul dintre cei doi oameni /—dreptul şi nedreptul—/ nu se poate ascunde de zei?"

„Îţi vom acorda."

„Dar dacă ei doi nu se pot ascunde, unul va fi iubit, celălalt urît de către zei, aşa cum am căzut la învoială şi la început."

„Aşa este."

„Dar nu vom cădea de acord că omului iubit de
613 a zei îi sosesc din partea acestora toate, cît e cu pu-

țință de bine, dacă nu i s-a întîmplat lui vreun rău necesar, decurgînd dintr-o greșeală precedentă?"

„Ba da."

„Astfel trebuie deci cugetat în privința omului drept, fie că el ajunge în sărăcie, ori bolnav, ori are vreo alta dintre cele ce par a fi rele — anume că acestea vor duce, pentru el, la ceva bun, în timpul vieții sale, sau după moarte. Căci nu este neglijat de către zei cel ce năzuiește să ajungă drept și care, cultivînd virtutea, tinde să se asemene zeului pe cît este omului cu putință"[417]. b

„E verosimil — spuse el — că un astfel de om nu este neglijat de către cel asemenea lui!"

„Dar nu trebuie cugetate lucruri contrare în legătură cu omul nedrept?"

„Ba da, de bunăseamă!"

„Aceasta ar fi deci răsplata sosită din partea zeilor pentru omul drept."

„Ea se potrivește cu ceea ce eu însumi cred" — spuse.

„Dar cea sosită din partea oamenilor? — am zis. Oare nu în felul următor se petrec lucrurile, dacă trebuie văzut adevărul? Nu fac oamenii cumpliți și nedrepți precum alergătorii aceia care fug bine la începutul cursei, dar nu și la sfîrșitul ei? Ei pornesc întîi repede, dar la capăt se fac de rîs și, cu capul c plecat, se duc lipsiți de cununi. Dar cei cu adevărat buni alergători, cînd ajung la sfîrșit, iau premiile și sînt încununați. Nu se întîmplă tot așa, de obicei, și cu oamenii drepți? Către sfîrșitul fiecărei activități, relații, ca și al vieții, ei capătă un frumos renume și oamenii îi răsplătesc."

„Sigur că da."

„Vei accepta ca eu să afirm despre oamenii drepți ceea ce tu afirmai despre cei nedrepți? Voi zice că drepții, după ce ajung mai în vîrstă, guvernează în d cetatea lor, dacă doresc demnități, își iau soție din orice familie ar dori, își cunună copiii cu oricine ar voi. Și tot ceea ce tu spuneai despre nedrepți, eu spun despre drepți. Iar în privința celor nedrepți, afirm că majoritatea lor, chiar dacă se ascund cît timp sînt tineri, la sfîrșitul cursei, fiind prinși, ajung de tot

rîsul, iar după ce devin oameni în vîrstă, ei sînt nefericiţi şi rău trataţi atît de către străini, cît şi de
e către localnici, încît ajung să fie biciuiţi[418] şi pătesc toate cruzimile pe care le înşirai tu, grăind adevărul în privinţa lor. Socoteşte că ai auzit şi de la mine că ei îndură toate acele pedepse. Dar vezi dacă accepţi ceea ce spun."

„Da, — zise el — e corect ceea ce spui."

„Acestea ar fi — am vorbit eu — premiile, răs-
614 a plăţile şi darurile sosite de la zei şi oameni pentru omul drept, cît timp e în viaţă, adăugîndu-se acelor bunătăţi pe care dreptatea însăşi le dăruia."

„Şi sînt grozav de frumoase şi de sigure!"

C. „Numai că ele — am spus eu — sînt un nimic ca mulţime şi mărime faţă de acelea care îl aşteaptă pe fiecare după moarte! Ar trebui să asculţi şi despre acestea, pentru ca fiecare /şi dreptul şi nedreptul/ să afle întru totul ceea ce se cuvine să asculte întemeiat pe raţiune."

b „Vorbeşte, rogu-te, ca înaintea unui om, pentru care nu ar fi multe alte subiecte mai plăcute spre a fi ascultate!"

„Nu îţi voi înşira — am zis eu — o istorie ca cele de la Alcinoos, ci pe cea a unui bărbat viteaz[418 bis], a lui Er, fiul lui Armenios, pamphyl de neam[419]. El a fost răpus în război şi, cînd morţii au fost ridicaţi în a zecea zi, deja descompuşi, el a fost ridicat fără semne de putrefacţie. L-au adus acasă să-l înmormînteze, iar în a douăsprezecea zi, fiind aşezat pe rug, a înviat. Şi înviind a spus ce văzuse pe lumea cealaltă. A zis: după ce a murit, sufletul său, întovărăşit de
c multe alte suflete, a plecat şi toate au ajuns într-un loc uimitor, unde se aflau două deschideri în pămînt care erau una lîngă cealaltă, şi, la fel, alte două în cer în sus, de cealaltă parte. Între aceste deschideri erau aşezaţi judecători, care, după ce pronunţau sentinţa, le porunceau celor drepţi să o apuce prin deschiderea din dreapta şi din sus, din cer, punîndu-le înainte însemnele faptelor judecate. Celor nedrepţi le porunceau să se îndrepte prin deschiderea de jos şi din stînga, avînd şi aceste suflete la spate, însemnele

tuturor faptelor săvîrşite[420]. Spunea Er că, atunci
cînd el însuşi s-a apropiat, i s-a spus că el trebuie să d
fie un vestitor pentru oameni al tuturor întîmplărilor
de pe lumea cealaltă, poruncindu-i-se să asculte şi
să privească ce se petrecea în acel loc. El a văzut
acolo că, prin fiecare deschidere a cerului şi a pămîn-
tului, treceau suflete, după ce erau supuse judecăţii.
Prin celelalte două deschideri, dintr-una se înălţau,
din pămînt, suflete pline de murdărie şi pulbere, din
cealaltă se coborau, din cer, altele pure. Iar cele care
soseau mereu, arătau ca venind dintr-o lungă călă-
torie şi, bucuroase, se îndreptau spre un cîmp, unde e
îşi făceau sălaşul, ca în zi de tîrg. Îşi dădeau bineţe
unele altora, cîte se cunoşteau între ele, şi cereau să
afle — cele sosite din pămînt, de la celelalte, despre
ce era în cer, în timp ce sufletele sosite din cer voiau
să ştie despre lucrurile din pămînt. Îşi tot povesteau
unele altora, unele tînguindu-se şi plîngînd, amin-
tindu-şi cîte văzuseră şi pătiseră în drumul subpămîn- 615 a
tean — ce durează o mie de ani. Iar cele sosite din
cer istoriseau bunăstarea lor de acolo şi priveliştile
nemăsurat de frumoase. Cele mai multe întîmplări,
Glaucon, cer mult timp spre a fi povestite, dar — a
zis Er — principalul este acesta : pentru toate nedrep-
tăţile săvîrşite şi pentru toţi oamenii cărora le făcuse
un rău, sufletul dă seamă, rînd pe rînd ; pentru fie-
care nedreptate — de zece ori. Aceasta înseamnă că
fiecare pedeapsă are loc într-un interval de o sută de
ani, fiindcă atît de mare este viaţa omului, pentru
ca pedeapsa îndurată să fie înzecită faţă de nedrep- b
tate. Spre pildă, dacă vreunii s-au făcut vinovaţi de
moartea multora, ori au trădat cetăţi şi oştiri, ducîn-
du-le în robie, ori au fost părtaşi la altă fărădelege,
ei adună suferinţe de zece ori mai mari pentru fiecare
faptă ; iar dacă unii au făcut fapte bune şi au fost
drepţi şi cuvioşi, îşi iau răsplata în aceeaşi proporţie.
În ceea ce-i priveşte pe cei care au trecut repede prin
viaţă şi au trăit puţin, a spus lucruri ce nu mai merită
a fi pomenite. Iar în legătură cu impietatea şi pie- c
tatea faţă de zei şi părinţi, cît şi în legătură cu uci-
gaşii, a povestit despre pedepse şi răsplăţi încă şi
mai mari.

A mai spus Er că un suflet a fost întrebat de către un altul: «Unde este marele Ardiaios?» Acest Ardiaios fusese tiran într-o cetate din Pamphylia în urmă cu o mie de ani. El îl ucisese pe bătrînul său
d tată și pe fratele mai în vîrstă și săvîrșise încă multe alte fărădelegi, după cum se povestea. Cel întrebat răspunse: «Nu vine și nu poate veni încoace. Căci între priveliștile cumplite am văzut-o și pe aceasta: cînd ne găseam aproape de deschidere, urmînd să suim, după ce îndurasem tot restul, l-am văzut pe Ardiaios, ca și pe alții — majoritatea lor erau tirani,
e dar erau și cîțiva particulari grozav de păcătoși — ce socoteau că vor putea urca. Numai că deschiderea nu-i primea, ci scotea un urlet, atunci cînd încerca să suie unul dintre cei într-atît de păcătoși ori care nu fusese pedepsit îndeajuns. Tot acolo se mai aflau și niște bărbați cumpliți, cu chip de foc, care, stînd alături și auzind urletul deschiderii, îi înșfăcau pe unii și îi mînau /înapoi/ în timp ce pe Ardiaios și pe alții,
616 a legîndu-i fedeleș de mîini, picioare și cap, zvîrlindu-i la pămînt și jupuindu-i, îi tîrau pe lîngă drum. îi răneau prin spini și-i jupuiau; dar le arătau sufletelor ce soseau mereu acolo, pentru care motiv făceau aceasta și că aceia urmau să fie mînați spre a cădea în Tartar.» Spunea Er, că deși erau multe și felurite spaime pe care le înduraseră, aceasta era cea mai mare — să nu se audă urletul cînd ar voi să suie și preafericit urca fiecare suflet cînd deschiderea rămînea tăcută.

Acestea erau unele din pedepsele și caznele, ca și
b binefacerile opuse primelor. După ce fiecare suflet stătea în cîmpie șapte zile, trebuia ca, ridicîndu-se, să plece de acolo în a opta zi. Ele ajungeau în a patra zi într-un loc unde se vedea o lumină întinsă de sus de-a lungul întregului cer și pămînt, ca o coloană, asemănătoare cel mai mult cu curcubeul, doar că mai strălucitoare și mai pură. În dreptul ei, sufletele ajungeau după un drum de o zi și acolo vedeau, întinzîndu-se, în mijlocul luminii, capetele legăturilor
c sale ce porneau din cer; căci această lumină prinde laolaltă cerul, precum funiile ce leagă o corabie, ținînd astfel laolaltă întreaga boltă rotitoare. Iar de

capete era prins fusul Necesităţii, prin care se săvîr-
şesc toate revoluţiile[421]. Osia acestuia şi dintele erau
de diamant, în timp ce roata fusului era alcătuită
dintr-un amestec de diamant şi de alte materii. Iar
natura roţii fusului este în felul următor: forma ei d
este aidoma uneia din lumea noastră; însă trebuie
avute în vedere şi părţile din care el spunea că se
compune roata fusului: ea era ca şi cînd într-o roată
mare concavă, scobită pretutindeni, s-ar găsi o altă
roată mai mică, ajustată în prima, precum sînt cu-
tiile încastrate una într-alta; şi tot aşa, mai era şi o
a treia roată, apoi o a patra şi încă alte patru. Căci
opt erau toate roţile[422], aşezate unele într-altele. Pri-
vite de deasupra, marginile lor apăreau ca nişte cer-
curi, în timp ce în partea opusă apăreau ca o sin- e
gură roată continuă, în jurul osiei. Aceasta trecea
prin mijlocul celei de-a opta roţi străbătînd-o din-
tr-o parte într-alta. Roata dintîi şi cea mai din a-
fară avea cercul marginal cel mai lat, roata a şasea
avea cercul a cărui lăţime venea pe locul doi, la cea
de-a patra, lăţimea era pe locul trei, la a opta — pe lo-
cul patru, la a şaptea — pe locul cinci, la a cincea — pe
locul şase, la a treia — pe locul şapte şi la a doua — lă-
ţimea ce venea pe locul opt. Marginea celui mai mare
cerc era felurit colorată, culoarea cercului al şaptelea
era cea mai strălucitoare, culoarea cercului al optu-
lea avea culoarea celui de-al şaptelea care îl lumina; 617 a
culorile celui de-al doilea şi al cincilea erau asemănă-
toare între ele, mai gălbui decît celelalte, al treilea
avea culoarea cea mai albă, al patrulea — o culoare
roşiatică, al şaselea avea o albeaţă ce venea pe locul
doi. Fusul se învîrtea, rotindu-se cu totul, cu o iu-
ţeală constantă; iar în întregul rotitor, cele şapte
cercuri interioare săvîrşeau încet o rotaţie contrară
întregului. Dintre ele, cel mai repede se rotea cercul
al optulea, în al doilea rînd şi cu o mişcare identică,
veneau cercul al şaptelea, al şaselea şi al cincilea; cu b
o viteză ce venea în al treilea rînd se mişca pe cît li
se părea, cercul al patrulea, antrenat într-o mişcare
retrogradă; cu o viteză ce venea pe locul patru se
învîrtea cercul al treilea şi cu una venită pe locul
cinci — cel de-al doilea [423]. Iar fusul se rotea pe ge-

nunchii Necesității. Deasupra, pe fiecare dintre cer-
curi, ședea cîte o Sirenă care se rotea odată cu el și
care făcea să se audă o voce și un ton. Răsuna, deci,
împreună, datorită celor opt Sirene, o armonie[424].
c Mai existau încă trei femei, așezate de jur-împrejur,
la distanțe egale, fiecare așezată pe cîte un tron. Ele
erau Moirele, fiicele Necesității, îmbrăcate în alb,
purtînd cununi pe creștet — Lachesis, Clotho și Atro-
pos. Și ele cîntau, adăugînd armoniei produse de Si-
rene — Lachesis trecutul, Clotho prezentul și Atro-
pos viitorul. Iar Clotho învîrtea circumferința ex-
terioară a fusului, atingînd-o din timp în timp cu mîna
dreaptă, Atropos făcea același lucru, dar atingea
circumferințele interioare cu stînga, în timp ce La-
d chesis, pe rînd, atingea ba cu o mînă, ba cu cealaltă,
fiecare din circumferințe[425]. Mai spunea Er, să sufle-
tele, după ce au ajuns acolo, au «trebuit să se îndrepte
către Lachesis[426]. Un profet[427] al acesteia le-a așezat,
mai întîi, în ordine, apoi, luînd de pe genunchii lui
Lachesis sorți și modele de vieți și urcîndu-se pe un
amvon înalt, a rostit: «Cuvîntul fiicei Necesității,
fecioara Lachesis: suflete de-o zi[428], iată începutul
unei alte perioade aducătoare de moarte neamului
e omenesc. Nu un Daimon vă va alege pe voi, ci voi vă
veți alege Daimonul. Cel dintîi care va ieși la sorți
să aleagă viața pe care, prin forța necesității, o va trăi.
Virtutea este fără stăpîn. Pe ea, fiecare o va avea
mai mult ori mai puțin, dacă o va cinsti ori nu. Vina
este a celui care alege, zeul este nevinovat»[429]. Spunînd
acestea a aruncat către toate sufletele sorții și fiecare
îl lua pe cel căzut alături, în afară de Er pe care pro-
fetul îl oprise să ridice vreun sorț. Cel care ridicase
sorțul știa limpede al cîtelea la rînd își va alege viața.
După aceea, profetul așeză pe pămînt, înaintea su-
618 a fletelor, modelele vieților, mult mai numeroase decît
numărul celor prezenți. Erau felurite: se aflau viețile
tuturor animalelor și tuturor felurilor de oameni.
Existau și vieți de tirani printre ele, unele în întregul
lor astfel, altele frînte la mijloc și sfîrșindu-se în sără-
cie, exil și cerșetorie. Erau și viețile unor bărbați în-
semnați, unii pentru înfățișare, frumusețe, ca și pentru
restul calităților fizice sau intelectuale, alții pentru

originea lor şi pentru virtuţile strămoşilor. Erau şi b
vieţile unor bărbaţi lipsiţi de faimă, neavînd ceea ce
le prisosea primilor, şi la fel era şi în cazul femeilor,
însă rangul sufletului nu se afla acolo, deoarece în mod
necesar sufletul devenea diferit, odată ce alesese o
altă viaţă. Erau şi alte modele de vieţi, amestecate
între ele, avînd şi bogăţie şi sărăcie, altele cu boli,
altele cu sănătate, altele avînd şi din unele şi din al-
tele. Aici se află, dragă Glaucon, — pare-se — în-
treaga primejdie pentru om şi de aceea, fiecare
dintre noi, neglijînd alte învăţături, trebuie să se c
preocupe de această cunoştinţă, spre a ajunge să
cunoască şi să cerceteze, dacă ar putea afla de undeva
şi descoperi, cine îi va da lui putere şi ştiinţă, astfel
încît, deosebind viaţa vrednică de cea rea, să aleagă
mereu, pretutindeni, viaţa cea mai bună dintre cele
cu putinţă. Considerînd toate cele spuse acum şi puse
alături unele de altele, deosebite în vederea virtuţii
vieţii, problema este ca omul să ştie care frumuseţe
este amestecată cu sărăcia sau cu bogăţia, cu ce fel
de condiţie sufletească poate realiza răul şi binele d
şi ce anume produce nobleţea sau lipsa ei, starea de
simplu particular, sau demnităţile publice, forţa şi
slăbiciunea, învăţătura şi neştiinţa şi toate asemenea
ce aparţin însuşirilor naturale ale sufletului, dar şi
celor dobîndite; ce anume produc ele amestecate
unele cu altele, încît, de pe urma tuturor să fie cu
putinţă a alege cu chibzuinţă şi viaţa mai rea, dar şi
pe cea mai bună, avînd privirea îndreptată asupra e
naturii sufletului şi numind «mai rea» viaţa care
duce sufletul la mai multă nedreptate, iar «mai
bună» cea care îl conduce spre mai multă dreptate.
Cît despre celelalte cunoştinţe, pe acelea să le lase
deoparte. Căci am văzut că, pentru cel în viaţă, cît
şi pentru cel ce a murit, aceasta este cea mai însem-
nată alegere. Trebuie mers la Hades păstrînd ne- 619 a
ştirbită această opinie, pentru ca nici acolo sufletul
să nu fie fermecat de către bogăţie, ca şi de alte ase-
menea rele şi să nu săvîrşească răutăţi numeroase şi
de neispăşit, căzînd în vieţi de tirani şi alte asemenea
condiţii, şi nici ca el însuşi să nu îndure rele încă şi
mai şi, ci să ştie să aleagă viaţa de mijloc, aflată me-

reu între aceste vieți /extreme/[430], fugind de excesele
din ambele direcții, atît în viața care urmează, cît și
în fiecare ce va fi mai departe. În felul acesta, omul
b va fi cel mai fericit. Iar vestitorul celor de pe lumea-
cealaltă a spus că profetul a mai grăit în acest fel:
«Există o viață agreabilă, deloc rea chiar și pentru
ultimul la rînd, dar care alege cugetat și trăiește
înfrînîndu-se. Nici primul să nu nesocotească alegerea,
nici ultimul să nu fie lipsit de curaj». A spus Er că
după ce profetul a grăit aceste vorbe, primul suflet
ieșit la sorți s-a dus de îndată și a ales cea mai mare
domnie tiranică; din pricina necugetării și a nesațului
a ales fără să fi cîntărit bine totul și nu și-a dat seama
c că soarta sa era să-și mănînce copiii și alte rele. Dar
după ce a avut răgaz să cerceteze lucrurile, a început
să-și smulgă părul din cap și și-a căinat alegerea
netinînd seama de cele rostite mai înainte de către
profet. Căci nu s-a învinuit pe sine pentru rele, ci a
învinovățit soarta și zeii și orice mai degrabă decît
pe sine. Era el dintre cei veniți din cer, după ce trăise
în viața de dinainte într-o cetate bine rînduită și
avusese parte de virtute prin obișnuință, dar fără
d filosofie[431]. Așa cum povestea Er, nu puțini erau cei
prinși în astfel de capcane, anume cei sosiți din cer,
ca unii nedeprinși cu necazurile. Majoritatea însă a
celor sosiți din pămînt, ca unii ce înduraseră și văzu-
seră destule, nu făceau alegerea la repezeală. Iată de
ce majoritatea sufletelor schimbau răul pe bine și in-
vers, schimbare datorată și norocului ce-l avuseseră la
tragerea la sorți. Dar dacă cineva, cînd ar ajunge în
viața aceasta, s-ar îndeletnici serios cu filosofia, iar
e rîndul alegerii sale n-ar pica tocmai la coadă, există
șansa — după cele vestite despre lumea de dincolo —
nu numai ca el să fie fericit aici, dar și ca drumul
său de aici într-acolo și înapoi, pe care l-ar străbate,
să nu fie pămîntesc și aspru, ci ușor și ceresc[432]. A
mai spus Er că era o priveliște vrednică de a fi văzută,
felul în care fiecare suflet își alegea viața. Era ceva
620 a demn de milă, de rîs, dar și de mirare. Îndeobște,
sufletele alegeau potrivit obișnuințelor din viața
de dinainte. Zicea că a văzut sufletul ce odinioară
fusese al lui Orfeu alegînd o viață de lebădă; din

ură pentru neamul femeiesc (pentru că murișe de mîna femeilor) nu mai voia să se nască zămislit de femeie. A văzut și sufletul lui Thamyris[433] alegînd o viață de privighetoare. A văzut și o lebădă schimbînd viața sa, pentru a alege o viață de om și la fel /au făcut/ și alte animale muzicale. Al douăzecilea b
suflet căzut la sorți a ales o viață de leu. Era sufletul lui Aias[434], fiul lui Telamon, care nu mai voia să se nască om, amintindu-și de cearta pentru arme. La fel și sufletul lui Agamemnon: din pricina suferințelor, urînd și aceasta neamul omenesc, a schimbat viața sa pe cea a unui vultur[435]. Pe la mijloc a venit rîndul și sufletului Atalantei[436], care, după ce văzuse marile onoruri ce se dădeau unui bărbat atlet, n-a putut să treacă pe lîngă ele, ci le-a luat. După aceea c
a văzut sufletul lui Epeios, fiul lui Panopeus[437], mergînd către firea unei femei pricepute la un meșteșug. Departe, printre ultimele, zări și sufletul lui Thersites cel vrednic de rîs, îmbrăcînd o viață de maimuță. Sufletul lui Odiseu, căzîndu-i lui întîmplător la sorți să meargă ultimul dintre toate să aleagă și păstrînd amintirea necazurilor de dinainte, deoarece voia să se odihnească de goana după slavă, a căutat, tot umblînd încolo și încoace multă vreme, viața unui bărbat simplu, un particular inactiv și cu greu a găsit-o, zăcînd undeva și neglijată de către celelalte suflete. d
Văzînd-o, a ales-o mulțumit, zicînd că ar fi făcut întocmai chiar dacă i-ar fi căzut sorțul să fie primul la rînd. Și a mai văzut Er cum, la fel, unele suflete de animale treceau în oameni și unele în alte animale, cele nedrepte schimbîndu-se în fiare sălbatice, cele drepte în animale blînde și cum se amestecau în toate felurile[438].

După ce toate sufletele și-au ales viețile, în ordinea în care le căzuseră sorții, sufletele s-au îndreptat către Lachesis. Ea trimitea fiecăruia, drept paznic al vieții și împlinitor al faptelor alese, Daimonul tras la sorți. Acesta îndrepta sufletul către Clotho, sub e
mîna ei și sub răsucirea fusului, unde lua ursita, pe care sufletul o alesese cînd îi sosise rîndul prin tragere la sorți. Luînd iarăși sufletul, Daimonul îl ducea acolo unde torcea Atropos, făcînd ca firele toarse să

nu mai poată fi desfăcute[439]. De aici, irevocabil, su-
621 a fletul se îndrepta către tronul Necesității, străbătîn-
du-l dintr-o parte într-alta. Și, după ce și celelalte suflete treceau și ele, se îndreptau toate spre cîmpia Uitării, mergînd printr-o arșiță grozavă și înăbușitoare. Locul era lipsit de copaci și de cîte zămislește pămîntul. Cînd s-a lăsat seara, și-au așezat sălașul lîngă rîul Nepăsării, a cărui apă nu poate fi ținută de nici un vas. Toate sufletele erau obligate să bea o măsură de apă, dar cele care nu-și păstraseră judecata beau peste măsură. Cel care bea, de fiecare dată uită totul[440]. După ce s-au culcat și se făcuse miezul
b nopții, s-a auzit un tunet și s-a simțit un cutremur.
De acolo, deodată, fiecare suflet a fost purtat în sus[441], fiecare în altă parte, spre a se naște și țîșneau sufletele întocmai ca niște stele căzătoare. Pe el însă, pe Er, l-au oprit să bea din apă. Mai spunea că nu știe în ce fel și pe unde a ajuns în trupul său, dar că, privind deodată, s-a văzut pe el însuși, dimineața, zăcînd pe rug.

Și astfel, Glaucon, salvat ne-a fost mitul și n-a pierit și ar putea să ne salveze și pe noi, dacă i-am da crezare și am putea să trecem cu bine rîul de ui-
c tare[442], fără să ne pîngărim sufletul. Căci dacă am da
crezare acestor spuse ale mele, dacă am avea în vedere că sufletul este ceva nemuritor și că el poate primi la sine tot răul, dar și tot binele, ne vom ține mereu de drumul cel de sus[443] și vom cultiva în tot chipul dreptatea, laolaltă cu chibzuința ; aceasta, pentru ca să ne fim și nouă înșine prieteni, dar și zeilor, atîta vreme cît rămînem aici, dar și după ce vom culege răsplata dreptății, precum culeg premiile învingătorii la curse, făcînd înconjurul stadionului ; și pentru ca,
d atît aici, cît și în drumul cel de-o mie de ani, despre
care am istorisit, să ne fie numai bine !"[444].

NOTE

[1] Vezi *Interpretarea*, p. 27.

[2] Este vorba despre zeiţa Artemis, identificată cu Bendis venerată de populaţia tracă din Pireu. Aici exista un templu al zeiţei, aflat în paza tracilor şi susţinut financiar de statul atenian. Ceremonia pomenită avea loc în iunie. Anul ar fi putut fi 422—421 (vezi *Lămuririle preliminare*, p. 18).

[3] Este vorba despre faimosul om politic al Atenei. Aceste nume, ca şi cele care urmează, cu excepţia celor ale lui Thrasymachos, Lysias şi Cleitophon, rămîn cele ale unor necunoscuţi. Dar pentru ascultătorul lui Platon, ele evocau desigur o atmosferă „selectă", un cerc de tineri de bună condiţie. (Pentru personaje, vezi *Lămuririle preliminare*, pp. 20—21)

[4] În general, se socoteşte că Cephalos este exponentul şi purtătorul de cuvînt al tradiţiei, bizuită pe religie şi pe morala tradiţională. Platon ar căuta întemeierea unei morale similare într-o concepţie ştiinţifică asupra statului şi a sufletului. Vezi opinia mea în *Interpretare*, p. 31.

[5] Homer, *Il.*, XXIV, 487; *Od.*, XV, 246; Hesiod, *Munci şi zile*, 331. Expresia greacă ἐπὶ γήραος οὐδῷ înseamnă, literal, „pragul bătrîneţii". Dar, aşa cum se deduce şi din contextele amintite, nu e vorba despre trecerea de la maturitate la bătrîneţe, ci despre cea de la bătrîneţe la moarte. Unii traducători, ca de exemplu Chambry, în ediţia „Guillaume Budé" („Les Belles Lettres", 1933) sau Robert Baccou — *La République*, Paris, Garnier, au tradus expresia greacă fără nici o specificare, dînd naştere la ambiguităţi nedorite.

[6] Proverbul spune: „Tînăr, simte-te bine în tovărăşia tînărului, bătrîn — în cea a bătrînului" (ἧλιξ ἥλικα τέρπε, γέρων δέ τε τέρπε γέροντα) — cf. *Phaidros*, 240 c.

[7] Acest motiv al lui "Ερως τύραννος va fi dezvoltat la 573 b.

[8] Anecdota apare şi la Herodot, VIII, 125, dar într-o variantă uşor diferită.

[9] Bătrînul Cephalos şi cei asemenea lui, la care el se referă, sînt, aşadar, oameni drepţi, numai fiindcă se tem de pedepsele de după moarte. Se schiţează, astfel, deja, ideea că dreptatea ar putea avea valoare doar prin urmările sale. Se pregăteşte, în acest fel, prezentarea punctului de vedere al unui Polemarchos, Thrasymachos, Glaucon şi Adeimantos, indicîndu-se faptul că toate aceste personaje gîndesc eticul similar (chiar dacă în variante diferite): ca pe o formă, un contract, exterior conştiinţei şi fiinţării interioare. Desigur că în finalul *Republicii*, Socrate însuşi, prin mitul lui Er, va arăta că există, într-adevăr, răsplăţi şi pedepse după moarte; dar nu acestea constituie motivul principal pentru care omul trebuie să

fie drept. Aşa cum se va vedea, dreptatea este în sine binefăcătoare, indiferent de urmări. (Vezi o opinie diferită asupra lui Cephalos la Baccou, *op. cit.*).

[10] Pasajul citat aparţine unui poem necunoscut al lui Pindar, — vezi Bergk, *Poet. Lyr. Gr.*, p. 452.

[11] Este vorba despre poetul Simonides din Cos (sec. VI î.e.n.). Întîlnim deja aici credinţa larg răspîndită — pe care Platon o va combate cu vehemenţă — în înţelepciunea poeţilor, în caracterul univesal al „ştiinţei" lor, ceea ce le-ar îndreptăţi calitatea de educatori şi de modele. Dealtfel, Simonides era, pentru maximele sale, unul dintre poeţii favoriţi ai sofiştilor (cf. *Hieron* al lui Xenofon).

[12] Vezi *Interpretare*, p. 32.

[13] O altă variantă a textului permite să se atribuie această replică lui Polemarchos, şi atunci ea ar suna astfel: „Dar nu sînt eu — zise Polemarchos — moştenitorul bunurilor tale?".

[14] Ironia este vădită.

[15] Socrate va demonstra, în continuare, cum presupunerea că dreptatea ar fi o „artă" conduce la aporie. Totuşi, s-ar părea că Socrate însuşi nu are nimic altceva de pus în loc, ca „gen proxim" al dreptăţii, decît tocmai noţiunea de „artă", τέχνη (cum se va vedea şi în cursul discuţiei cu Thrasymachos). Pe de altă parte, trebuie observat (vezi şi R.C. Cross — A.D. Woozley, *Plato's Republic*, New-York, 1966, p. 11), că Polemarchos nu pretinde că dreptatea *este* în fapt o artă. Expresia sa „dacă ar trebui să vorbim conform cu cele de mai înainte" e destul de vagă şi de neangajantă. Însă Polemarchos îşi uită de îndată propriile sale rezerve. S-ar putea spune, prin urmare, că ambii — şi Socrate şi Polemarchos — ajung să uite de propriile rezerve faţă de ipoteza că dreptatea ar fi o artă şi astfel, amăgiţi de ei înşişi şi nesiguri, se încurcă din ce în ce mai rău în hăţişurile acestei ipoteze, aşa cum va observa Thrasymachos (336 c).

[16] πεττῶν θέσις. Acest joc semăna, probabil, cu un fel de „dame".

[17] Sofismul lui Socrate se bazează pe dublul sens al cuvîntului ἄχρηστος ce înseamnă atît „nefolosit", cît şi „nefolositor"; vezi *Interpretare*, p. 33; cf. şi Dièz, p. 13, nota la volumul *La République*, vol. I, col. „Guillaume Budé" („Les Belles Lettres", 1933).

[18] Cum arată Cross—Woozley, pp. 15—16, Socrate prin ipoteza că dreptatea ar fi o artă confundă *aptitudinea* de a face ceva cu *voinţa* de a face ceva. Trebuie spus, pe de altă parte, că o asemenea confuzie era mai firească pentru un grec din Antichitate, decît pentru un modern. Cum a arătat Dodds în *The Greeks and the Irrational*, civilizaţia greacă a fost lungă vreme o civilizaţie a „ruşinii" şi nu una a „vinii". Aceasta înseamnă că reprobabil apărea mai curînd să nu izbuteşti într-o anumită performanţă fizică, intelectuală, socială sau politică, decît să te abaţi de la normele unui cod etic. „Ruşinea" faţă de semeni era, astfel, mai dureros resimţită decît vina faţă de propria conştiinţă. Acest aspect determină şi anumite conotaţii şi înţelesuri ale vocabulelor greceşti din sfera morală. Ἀρετή bunăoară, tradus de obicei prin „virtute", cu nuanţele morale dobîndite de cuvînt în civilizaţia creştină, în-

semna, în realitate, orice aptitudine fizică ori intelectuală care poate să-l facă pe cineva să reuşească mai bine decît un altul într-un domeniu oarecare. Iarăşi σοφός înseamnă, în limbajul obişnuit, „iscusit", „priceput". Asemenea vocabule, ca şi altele de acelaşi fel, erau, pe atunci, lipsite de semnificaţiile etice pe care le-au dobîndit ulterior. O asemenea situaţie îngreuna considerabil analiza, căci ἀρετή, virtutea în general, cît şi δικαιοσύνη, dreptatea, puteau apărea, deopotrivă ca aptitudini „tehnice" indiferente faţă de bine şi de rău, şi căzînd doar sub incidenţa eficacităţii, dar şi ca trăsături morale, de caracter. Nu-i vorba de o glumă, cum crede Dièz, în aceste sofisme ale lui Socrate, ci de o foarte serioasă şi profundă critică a lui Platon la adresa temeiurilor lingvistice ale unei societăţi „a ruşinii", de care nici măcar Socrate nu se desprinsese îndeajuns.

[19] Se vede iarăşi, în ce fel ambiguitatea unor termeni ca ἀρετή duce la sofisme: dacă „virtutea" este înţeleasă în sens „tehnic", ca eficacitate a actului, atunci o „vătămare" trupească ar putea-o într-adevăr nimici. Dar dacă „virtutea" ţine de interioritatea sufletului nu e deloc clar că „vătămarea" va fi dăunătoare. (Ar putea fi chiar invers, dacă ea survine în chipul unei pedepse juste, care îl va corija pe individ). Argumentele lui Socrate pot fi acceptate doar cu condiţia ca „virtutea" în general şi dreptatea în particular să fie „arte". Dar în această situaţie, consecinţele relativiste şi contractualiste ale ideilor lui Polemarchos nu mai pot fi evitate.

[20] Bias din Priene şi Pittacos din Lesbos făceau parte, în mod tradiţional, din lista celor „Şapte înţelepţi".

[21] Periandros, tiran al Corintului, inserat însă şi el, uneori, în lista celor „Şapte înţelepţi". — Perdiccas al II-lea, rege al Macedoniei. — Ismenias tebanul (Xenofon, *Hist. Gr.*, III, 5) fusese corupt de către aurul persan să poarte război Spartei în anul 395. (V. *Menon*, 90 a)

[22] Vezi *Interpretare*, p. 34.

[23] În cazul proceselor ateniene, cel găsit vinovat avea dreptul să-şi propună pedeapsa, propunere ce putea fi acceptată ori respinsă de către tribunal.

[24] Pulydamas era un puternic atlet din Scotussa, Thessalia.

[25] τὸ τοῦ κρείττονος σύμφερον. În *Gorgias* (dialog cu care adesea a fost comparată această primă parte a *Republicii*) Callicles susţinea o opinie asemănătoare: deoarece oamenii nu sînt egali prin fire şi deoarece a da urmare firii este mai bine decît a nu-i da urmare, ar fi normal şi bine a organiza societatea în aşa fel încît interesele celor mai tari să fie satisfăcute. Pe plan etic, teoria lui Thrasymachos formula un răspuns faimoasei dileme a epocii: natură sau convenţie φύσις ori θέσις prin opţiunea pentru prima alternativă. Pe de altă parte, nu trebuie uitat că politica ateniană se baza adesea, mai cu seamă în raporturile cu aliaţii, pe acest drept al forţei. E faimoasă, astfel, disputa dintre atenieni şi melieni, redată de Tucidide, în care primii cer ultimilor să se supună, tocmai în virtutea „folosului celui mai tare".

[26] Teoria lui Cleitophon este „subiectivistă": nu contează ceea ce *este*, în realitate, folositor pentru stăpîn; contează doar ceea ce

lui îi apare a fi astfel. Supusul trebuie să se conformeze acestei păreri, indiferent dacă în realitate ea corespunde autenticului interes al stăpînului ori nu. O astfel de teorie ar putea fi însă ușor devalorizată de către Socrate și, de aceea, ea este respinsă de către Thrasymachos.

[27] „Sicofanții", adică delatorii, obișnuiau, desigur, să răstălmăcească vorbele celor pe care îi denunțau. Așa ar proceda și Socrate cu vorbele lui Thrasymachos — crede acesta.

[28] Subtilitatea lui Thrasymachos este sofistică: problema nu este cum trebuie numit conducătorul atunci cînd el greșește, ci dacă el mai are dreptul să conducă mai departe sau nu. Dacă i se lasă acest drept stăpînului care greșește, înseamnă, conform cu teoria lui Thrasymachos, a lăsa la putere pe cineva care nu e stăpîn. A-l opri să conducă mai departe înseamnă a legitima revoluția. Dar revoluția nu poate fi legitimată decît din punctul de vedere al supușilor. Or, stăpînul greșește — după Thrasymachos — față de propriul lui interes, și nu neapărat față de cel al supușilor. De aceea, nici revoluția nu poate fi legitimată. Concepția sofistului conduce la o aporie politică. Trebuie, pe de altă parte, observat faptul că Socrate preia — cu unele retușuri — concepția lui Thrasymachos, după care „dreptatea", „virtutea" în general sînt un fel de „arte".

[29] Pentru noi, modernii, poate părea puțin ciudată această insistență asupra caracterului perfect al „artelor", atunci cînd acestea sînt practicate bine. Obișnuiți cum sîntem cu progresul științific și tehnic în fiece domeniu, ne-ar fi greu să definim ce înseamnă perfecțiunea în medicină, agricultură etc. Pentru lumea lui Platon însă existau limite tehnologice suficient de ferme, cel puțin pentru o perioadă ceva mai îndelungată, încît orice schimbare în bine să pară cu neputință.

[30] Socrate raționează în felul următor: Orice artă este un stăpîn (al propriului domeniu); orice artă are în vedere un interes străin. Concluzie: orice stăpîn are în vedere un interes străin. Raționament întru totul defectuos!

[31] Cf. *Gorgias*, 470 d.

[32] „Arta de a obține cîștig", numită de Platon fie μισθωτική, fie μισθαρνητική. Or, dacă această *misthotike* este într-adevăr o artă, cum susține Socrate, ea n-ar putea aduce un folos nemijlocit pentru cel ce o practică (v. 342 d); dar atunci, în ce fel ar mai putea fi ea numită „arta simbriei", căci simbria reprezintă, desigur, obiectul direct al acestei arte? E interesant de observat că cei mai mulți comentatori trec cu multă ușurință peste sofismele destul de ieftine ale lui Socrate din Partea I a *Republicii* (vezi, de exemplu, Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, p. 159, Berlin, 1959). Dièz remarcă paralogismele lui Socrate din discuția cu Polemarchos, dar cînd ajunge la cea cu Thrasymachos, afirmă: „Avec le nouvel interlocuteur, Platon abandonne le ton du badinage. La discussion devient sérieuse, le raisonnement juste et serré et la conclusion d'une rigueur évidente", — p. 23, nota 1, vol I. Socrate primește, mai întotdeauna, un „vot de încredere" din partea cititorului! Cred însă că Platon are o atitudine mult mai complexă și mai nuanțată față de principalul personaj al dialogurilor sale. Vezi o încercare de explicație în *Interpretare*, p. 35.

[33] Ideea va fi reluată, în altă perspectivă şi cu alte argumente, la 521 a.

[34] Problema, cel puţin sub această formă, nu va mai fi reluată.

[35] Ceea ce Socrate are aici în vedere, ca alternativă nerecomandabilă a metodei sale dialectice, sînt aşa-zisele „discursuri duble", specifice pentru sofistică, în cadrul cărora se formulau argumente, în aparenţă, deopotrivă de pertinente în favoarea unei teze, cît şi a antitezei. Unul dintre aceste „Discursuri duble", Δισσοὶ λόγοι a ajuns pînă la noi. (Vezi *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. II, Partea a 2-a).

[36] Raţionamentul lui Thrasymachos ar fi următorul: „artă" înseamnă putere. Cel puternic poate să-şi urmărească interesele egoiste în defavoarea celuilalt, fie că el va şti, graţie artei sale, să se ascundă şi să nu fie pedepsit pentru abuzurile sale, fie că îşi va impune punctul de vedere cu forţa. Într-un caz, el va apărea om „drept" în faţa legilor în vigoare, în celălalt caz, el va reformula legile, sancţionînd ca „drept" ceea ce face.

[37] Cum s-a observat (Cross—Woozley), Socrate speculează aici ambiguitatea grecescului πλεονεκτεῖν. Înţelesul cuvîntului este „a căuta superioritatea faţă de cineva". Aceasta ar putea însă însemna „a încerca să faci ceva mai bine decît un altul", înţeles potrivit artizanului bun care „se ia la întrecere" cu artizanul rău; fie, cuvîntul poate avea semnificaţia „a voi să posezi mai mult decît un altul". Or faptul că în cazul omului nedrept se potriveşte acest al doilea înţeles al termenului, nu implică şi faptul că i s-ar potrivi şi primul înţeles şi că deci, ca urmare, ar trebui să semene cu un nepriceput.

[38] Adică, nici un muzician în adevăratul sens al cuvîntului nu va întinde sau nu va destinde corzile lirei mai mult decît un alt muzician, căci acestea trebuie acordate potrivit cu legile eterne şi neschimbătoare ale armoniei. Azi, desigur ne-am gîndi că un muzician ar dori totuşi să-l întreacă pe un altul în felul în care interpretează o operă, nu în modul de a-şi acorda lira. Dar, pe vremea lui Platon, muzica era adesea considerată (şi sub influenţa pythagoreicilor) ca o ştiinţă a acordurilor şi a armoniilor, mai ales în dimensiunea lor matematică. Intervine aici, desigur, pe de altă parte, şi concepţia asupra caracterului „perfect" al fiecărei arte. Vezi nota 29.

[39] Exact ceea ce se putea spune despre Atena şi politica sa imperialistă faţă de aliaţii ei din „Liga de la Delos" (atît în cea de-a doua „Ligă", în sec. IV, cît şi, mai ales, în prima, în sec. V). Teorii, ca cele ale lui Thrasymachos, serveau drept ideologie unei astfel de politici brutale.

[40] Ideea din acest pasaj va fi dezvoltată în părţile următoare ale *Republicii*. De data aceasta, Socrate pare să considere dreptatea şi nedreptatea ca o calitate intrinsecă fie a sufletului, fie a cetăţii, o „armonie" a părţilor acestora, şi nu o „artă" în sensul în care discuta pînă acum despre ea.

[41] Thrasymachos pare să nu fi fost convins că zeii sînt drepţi, ori poate că nu socotea că zeii există. Asemenea opinii atee ar fi putut însă avea consecinţe neplăcute pentru cel care le-ar fi exprimat. Platon, pe de altă parte, nu pierde nici un prilej de a sublinia,

prin contrast, pietatea lui Socrate, care fusese totuși învinuit, cu ocazia procesului său, de necredință față de zeii cetății.

[42] Tot acest raționament se bazează, iarăși, pe ambiguitatea grecescului ἀρετή ce poate însemna, pe de o parte, capacitatea unui lucru de a realiza o performanță maximă (cazul cosorului la viticultură), pe de altă parte, excelența morală a individului. Rezultatul negativ cu care se încheie discuția cu Thrasymachos, precum și analiza virtuții din altă perspectivă decît cea de „artă" propusă, în principiu, aici, dovedesc, cred, faptul că Platon încerca să se elibereze de anumite reprezentări, izvorîte din habitudinile lingvistice ale vorbitorului de limbă greacă.

[43] Vezi *Lămuririle preliminare*, p. 17, cît și *Interpretare*, p. 30.

[44] Socrate a biruit datorită „farmecului său magic" și a abilității dialectice, dar nu și-a convins cu adevărat nici interlocutorii, nici ascultătorii. Despre această „prezență magică" a lui Socrate, care producea efecte puternice, dar de moment, vorbește și dialogul platonician, socotit îndeobște apocrif, *Theages*.

[45] Aristotel (*Politica*, III, 1280 b 10) atribuie această teorie contractualistă asupra eticului sofistului Lykophron. Vezi și *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. II, Partea a 2-a, pp. 524—525.

[46] Natura, φύσις, este, prin urmare, indiferentă din punct de vedere moral, și doar un interes exterior îi poate impune legea. Dispare acest interes, devine îndreptățit a urma iarăși legea naturii.

[47] Manuscrisele dau τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ, ceea ce, în context, înseamnă „strămoșul lui Gyges lydianul". Cum însă la 612 b, Platon vorbește despre „inelul lui Gyges", textul a fost socotit corupt, fiind emendat astfel Γύγῃ τῷ τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ, adică „Gyges, strămoșul Lydianului", acesta din urmă fiind, verosimil, Cresus, faimosul și bogatul rege al Lydiei.

[48] Reluînd ideea lui Thrasymachos, Glaucon arată că omul drept este în fapt un om egoist și lipsit de moralitate, dar inteligent, și care știe, întocmai unui artizan iscusit, să-și confecționeze o mască a dreptății. Concepția dreptății ca „artă" de a trăi apare aici în toată claritatea.

[49] Ceea ce am tradus prin „îi dezvălui", în original este ἐκκαθαίρεις, adică, literal, „îi cureți". Înainte de a-și prezenta statuia, sculptorul grec (fie că lucra în piatră sau bronz) efectua o muncă îndelungată de polizare, curățare a asperităților lăsate de daltă, ori a scoriilor rezultate în urma turnării, pînă ce opera se înfățișa strălucitoare și „curată". — Fără îndoială că în acel om drept, ucis fără de vină, deoarece era lipsit de abilitatea de a și părea drept, trebuie recunoscut Socrate însuși.

[50] Eschil, *Cei șapte împotriva Tebei*, 592—594.

[51] Hesiod, *Munci și zile*, 232 sq.

[52] După tradiție, Musaios ar fi fost discipolul lui Orfeu și autorul unor imnuri și al unor scrieri teologice cu caracter orfic. Ar fi compus prima *Theogonie* a grecilor, precum și un poem numit *Sphairos* unde afirma că totul se naște din Unu și se încheie în Unu. — Fiul său ar fi fost Eumolpos, căruia i se atribuia instituirea misteriilor eleusine. (Vezi *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I,

Partea 1, pp. 65—68). — E interesant de observat că, prin gura lui Adeimantos, fratele său, Platon critică două dintre cele mai venerate şi importante ceremonii iniţiatice din Grecia: orfismul şi misteriile de la Eleusis. Principiul acestei critici rezidă în antiritualismul lui Platon, în opoziţia sa faţă de concepţiile care priveau eticul ca pe un fascicol de norme şi de prescripţii, exterioare fiinţei lăuntrice. — Bazîndu-se pe un loc din Plutarch., *Lucull.*, 44 (comp. 1), 2, unii (Konrad Ziegler) l-au socotit pe Orfeu fiul lui Musaios, părîndu-li-se şocant faptul că, prin aluzia la Eumolpos, Platon ar lua în derîdere misteriile eleusine.

[53] Exista, pare-se, un străvechi ritual apotropaic, ce consta în mînjirea cu o argilă, sau cu un gips. Acesta era un ritual orfic şi se putea pretinde că cei ce în lumea aceasta nu se iniţiaseră — deci nu se supuseseră ritualului — vor trebui să zacă veşnic în lumea cealaltă mînjiţi cu argila respectivă, ce a fost interpretată apoi ca un simplu noroi. La fel de importante erau şi anumite ritualuri purificatorii cu ajutorul apei; cei ce nu le practicau în viaţa aceasta, vor trebui să le practice în viaţa de dincolo. Această idee orfică s-a suprapus, desigur, mitului Danaidelor şi sentimentului de damnare pe care orice muncă inutilă îl dă. Să se observe însă că Platon nu se referă aici expressis verbis la exemplul Danaidelor. Vezi Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1922, p. 493.

[54] ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις. Atacă Platon, în toată această parte, doar formele inferioare ale orfismului, sau atacul are cumva un caracter mai general? Problema a fost discutată şi nu cred că i se poate da un răspuns sigur. În orice caz, în raport cu atitudinea pe care Platon, în *Phaidros*, *Phaidon* sau *Banchetul* o are faţă de misterii, iniţieri şi chiar anumite aspecte mai precise ale orfismului, aici, în *Republica*, atitudinea filosofului este remarcabil de diferită.

[55] Musaios ar fi fost fiul Selenei, Luna; iar Orfeu — al Muzei Calliope. — Cărţile despre care este vorba aveau, probabil, un conţinut ritualistic, dar şi teologic. Vezi chestiunea în articolul *Orphische Literatur*, din Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopedie der Altertumswissenschaft.*

[56] Pindar, frag. 213.

[57] Protagoras afirmase că „despre zei nu pot spune nici că sînt nici că nu sînt" (Cicero, *De nat. deorum*, I, 24).

[58] Cuvîntul grecesc *doxa* înseamnă „renume", „reputaţie", „faimă", dar a căpătat ulterior şi sensul filosofic de „opinie". Or, Socrate căuta mereu să distingă între opinie şi ştiinţă, între aparenţă şi esenţă, între ceea ce este şi ceea ce pare a fi. Iar teoria conceptului cu a cărui descoperire îl creditează Aristotel, se bizuie tocmai pe această distincţie. Îi revenea deci natural sarcina, tot lui, să distingă între dreptatea-renume şi dreptatea autentică.

[59] S-ar putea, crede Dièz, urmîndu-l pe Adam, ca expresia, „fii ai acelui bărbat" să nu se refere doar la Ariston, citat un rînd mai jos, ci şi la Thrasymachos: aşa cum Polemarchos era „moştenitorul" cuvintelor lui Cephalos, aşa şi cei doi fraţi apar în calitate de „moştenitori" ai teoriilor lui Thrasymachos. Nu s-a remar-

cat însă că, în fapt, şi Thrasymachos, la rîndul său, este „moştenitorul" lui Polemarchos, ceea ce face ca întreaga Parte I a *Republicii* să fie un lanţ de „moşteniri". (Vezi *Interpretare*, pp. 30—41).

[60] Cuvîntul grec πόλις tradus de noi prin „cetate" corespunde atît latinescului *civitas*, adică comunitatea tuturor cetăţenilor, cît şi latinescului *urbs* desemnînd totalitatea edificiilor şi amenajărilor folosite de o comunitate. Platon îl foloseşte aici mai ales în primul sens, cu specificarea că πόλις putea desemna orice grup social autonom, indiferent de dimensiuni.

[61] Se vede că Platon concepe, la fel cu Aristotel, apariţia societăţii ca pe un produs al insuficienţei individuale, văzută mai cu seamă în aspectele ei economice. Dar dacă aşa stau lucrurile, comparaţia cu sufletul este slăbită: căci nu se poate afirma că diferitele părţi ale acestuia s-au asociat în vederea cooperării. — A se compara această societate primitivă, schiţată acum de Platon, cu cea postdiluviană descrisă în *Legi*, 676 a-680 c.

[62] Acesta este principiul numit de Platon mai tîrziu *oikeiopragia* şi care conţine în el virtualităţile unei autentice dreptăţi.

[63] Cetatea schiţată aici de Platon, nu este totuşi, în ciuda rîndurilor finale, chiar atît de idilică, cum au văzut-o majoritatea comentatorilor: ea face comerţ pe mare, foloseşte moneda, importă şi exportă etc. Ea se dezvoltă însă între limitele necesarului, neadmiţîndu-se nimic superfluu.

[64] Originea războiului ar sta, aşadar, în dorinţa oamenilor de a-şi mări avuţia şi posesiunile dincolo de hotarul strictei necesităţi. Existenţa războiului îi permite lui Platon să treacă la organizarea şi la expunerea principiilor educative proprii clasei „paznicilor". Cu acest prilej însă, el elimină din cetate cea mai mare parte a nenecesarului introdus acum. În aceste condiţii, războiul nu s-ar mai justifica şi nici clasa „paznicilor", care, totuşi, rămîn. Se vede de aici că războiul nu este decît un pretext: ceea ce se proiectează este o nouă societate, şi nu o nouă Lacedemonă, cum li s-a părut unor interpreţi.

[65] Vezi *Interpretare*, pp. 49—50.

[66] Termenul folosit de Platon φύλαξ înseamnă literal „paznic", avînd, în plus faţă de semnificaţiile obişnuite ale cuvîntului românesc, şi unele nuanţe legate de sfera vieţii militare (sentinelă).

[67] E dificil de tradus cuvîntul grec θυμοειδές. Anglo-saxonii folosesc de obicei termenul *spirited*, Chambry spune *humeur colère*, Léon Robin — *ardeur*, O. Apelt — *wohlbehertzt*. Cuvîntul derivă de la θυμός (sanscrită *dhumas*, lat. *fumus*). însemnînd sufletul pasional, sediul vieţii şi al fenomenelor pătimaşe legate de aceasta. Cum se vede însă, etimologic, cuvîntul înseamnă „fum", văzut în asociere cu focul. Aşa că redarea adjectivului derivat θυμοειδές prin „înflăcărat", „posedînd înflăcărare", mi se pare îndreptăţită.

[68] φιλόσοφος τὴν φύσιν. *Philosophos* înseamnă, literal, „iubitor de înţelepciune, de ştiinţă", ori „de cunoaştere". În acest sens simplu şi general, cuvîntul poate fi adecvat chiar şi descrierii firii unui cîine de rasă. Fireşte că sensurile cuvîntului vor fi mult adîncite în Partea a III-a.

[69] Din necesitatea unei simetrii, am tradus, în acest pasaj cuvîntul φιλόσοφον prin „iubirea de înțelepciune". Platon îi adaugă și termenul φιλομαθὲς cu un sens asemănător.

[70] ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες. Durarea cetății și educația paznicilor alcătuiesc, așadar, un fel de „mit". Cetatea însăși reprezintă un „mit", o imagine analogică pentru suflet, cît și pentru ordinea cosmică. Vezi și Torsten J. Andersson, *Polis and Psyche*, Götteborg, 1971; P. Grenet, *L'Analogie dans Platon*. — Platon începe acum să urmărească prima treaptă a educației dată paznicilor — priviți indistinct — ce are în vedere formarea unui temperament și a unui caracter adecvat funcției lor. Educația propriu-zis intelectuală — destinată, de data aceasta doar unei minorități a paznicilor, celor care vor fi cîrmuitorii cetății — va fi urmărită în Partea a III-a (Cartea a VII-a).

[71] Unii traducători (de ex. Chambry) au redat grecescul μουσική prin decalcul „muzică", deși cuvîntul grec are, cum se poate vedea mai departe, o semnificație mult mai cuprinzătoare decît cel modern care provine din el. Robin îl traduce prin *culture*, ceea ce e puțin vag și riscă să se suprapună peste înțelesul cuvîntului *paideia*. Am optat pentru sintagma cam greoaie „arta Muzelor", ce are măcar avantajul etimologic (aceasta înseamnă, literal, μουσική), dar și conotația mai generală a vocabulei grecești. — Repartiția aceasta tradițională: arta Muzelor pentru suflet, gimnastica pentru corp — va fi amendată mai tîrziu (410 c).

[72] Cum vor spune mai tîrziu neoplatonicii „mitul nu e nimic altceva decît un discurs fals ce oferă o imagine pentru adevăr." Olympiodoros, *In Gorgiam*, 46.

[73] De exemplu, un mit „bun" ar putea fi mitul „raselor metalice" pe care îl va formula Socrate mai tîrziu, ori mitul lui Er din finalul *Republicii*.

[74] Miturile pe care le îngăduie Platon (cum sînt și ale sale) trebuie să fie așadar *analogice : ad res per similia*. Existau însă încercări (Antisthenes, de exemplu), ce vor fi continuate și mai tîrziu, de „a salva" miturile homerice și hesiodice în baza unui principiu diferit, pe care l-am putea numi al „antifrazei": realități inferioare sînt puse pentru realități superioare, lucruri oribile — pentru lucruri sublime, etc. : *ad res per dissimilia*. Acest principiu este apărat de Proclos în comentariul său la *Republica* și își va găsi, apoi, o nouă apărare la unii filosofi creștini, ca Dionisie Areopagitul sau Toma din Aquino: „Trebuie spus că este mai potrivit ceea ce în Scripturi este înfățișat prin imaginile *(sub figuris)* unor corpuri rele, decît prin cele ale unor corpuri nobile. Și aceasta din trei pricini: mai întîi, fiindcă astfel sufletul omenesc este în mai mare măsură eliberat de eroare. Căci este limpede că nu se vorbește despre divin, cu ajutorul proprietăților /acelor corpuri/; ceea ce ar putea fi pus la îndoială, dacă divinul ar fi fost înfățișat prin imaginile unor corpuri nobile. Eroarea aceasta ar face-o mai cu seamă cei ce nu pot gîndi nimic mai presus decît corpurile. În al doilea rînd, fiindcă acest mod este mai potrivit cunoașterii pe care o avem în această viață despre Dumnezeu. Căci despre el e mai vădit ceea ce nu este, decît ceea ce este. De aceea, analogiile acelor lucruri care sînt mai departe de Dumnezeu ne produc o apercepție mai adevă-

rată a lui Dumnezeu, indicîndu-ne că el se află deasupra a ceea ce noi cuvîntăm sau cugetăm despre Dumnezeu. În al treilea rînd, deoarece în acest fel, cele divine sînt mai bine ascunse dinaintea celor nevrednici." *Summa Th.*, I, art. 9, ob. 3.

[75] Hesiod, *Theogonia*, 154—181.

[76] Platon respinge, deci, vehement miturile ce nu pot fi „salvate" decît prin „antifrază", deoarece ele pot induce în eroare copiii şi tinerii. Se poate deduce, de asemenea, că, în cadrul anumitor culte iniţiatice, cum ar fi fost misteriile eleusine, se explicau alegoric unele dintre mituri. La aceste misterii putea participa oricine — bărbat sau femeie, om liber sau sclav — iar economic, nu erau deloc prohibitive, deoarece porcul — trebuincios pentru o jertfă ce avea loc în a doua zi a prăznuirii misteriilor — era foarte ieftin la Atena. Încă o dată, se sugerează atitudinea negativă luată de Platon în *Republica* faţă de misterii, inclusiv faţă de cele mai celebre şi mai respectate din lumea greacă — misteriile eleusine.

[77] ἀδικῶν τὰ ἔσχατα. Este vorba, desigur, despre lovirea sau uciderea părintelui.

[78] Aşa procedase Euthyphron — vezi dialogul omonim.

[79] ἐν ὑπονοίαις. Ceea ce mai tîrziu va fi numit „alegorie".

[80] Cum arată Dièz, adevăratul Socrate pare să nu fi respins ideea că zeul este autorul atît al binelui cît şi al răului (cf. Xenofon, *Mem.*, I, 4, 16). Concepţia că zeul, fiind bun, nu poate produce răul, e specifică platonismului. Deşi Platon e destul de vag, se poate socoti că el vedea răul nu drept „ceva", ci drept o absenţă, o negaţie pură, un „nimic" (μὴ ὄν). Răul apare din pricina incapacităţii lucrurilor din lumea noastră de a fi mereu în proximitatea divinului şi a binelui. Platon, în firea lui cea adevărată, tinde către monism, în timp ce Socrate — către o formă de dualism.

[81] Al doilea vers citat apare în manuscrisele *Iliadei* ce ne-au parvenit sub o formă puţin diferită.

[82] Vezi *Iliada*, IV, 69.

[83] Eschil, *Xantriai* (piesă pierdută).

[84] Încă Hesiod le pusese pe Muze să afirme, în prologul *Theogoniei*, că ele „ştiu rosti multe minciuni asemănătoare adevărului". Platon pare că se referă aici la ceea ce am numit în nota 74 „mit analogic".

[85] Trebuie iarăşi observat, în ce măsură filosofia lui Platon depinde de vehiculul său — limba greacă (vezi şi *Anexa*). Noi facem o clară distincţie între *minciună*, adică, ceea ce mai mult sau mai puţin intenţionat neagă adevărul, şi *fals*, care apare fără intenţie. În greacă există însă un singur termen pentru ambele noţiuni ψεῦδος şi un singur adjectiv derivat însemnînd, deopotrivă, „mincinos" şi „fals". Platon înţelege distincţia dintre cele două accepţii ale cuvîntului ψεῦδος şi le deosebeşte cu ajutorul distincţiei dintre „minciuna autentică" — care corespunde „falsului" obiectivizat — şi „minciuna din cuvinte" ce corespunde minciunii intenţionate şi vinovate. De multe ori însă, în violenta lui diatribă împotriva poeţilor, Platon asociază în chip indistinct cele două accepţii, poetul apărînd atît a ignora adevărul, cît şi a minţi cu bună ştiinţă, deşi aceste două caracteristici se exclud reciproc.

[86] Foarte diferită concepția asupra nebuniei celor „prieteni cu zeii" în *Phaidros*, 244 e!

[87] τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ θεῖον. Ce sens are aici cuvîntul „daimonic" alăturat cuvîntului „divin"? Dacă adoptăm sensul din *Banchetul* — „daimonul", făptură intermediară, situată între oameni și zei — atunci asocierea sa cu divinul ar fi relativ greu de înțeles. Căci în această accepțiune, daimonul ar fi o creatură incompletă, lipsită de perfecțiune și, deci, deloc infailibilă. Mai degrabă, „daimonic" e înțeles aici ca o dedublare a „divinului". Acesta din urmă reprezintă zeul într-o întruchipare personalizată, în timp ce „daimonicul" se referă la divinul într-o formă depersonalizată și incertă. Vezi Dodds, *op. cit.*, p. 30 și Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion.*

[88] Citatul pare să fie extras din tragedia pierdută *Judecata armelor.*

[89] Nici Platon însuși, în mitul lui Er, nu zugrăvește lumea lui Hades în culori mai agreabile; totuși el va arăta că osînda și chinurile de acolo sînt meritate și că deci ele trebuie lăudate, cu atît mai mult cu cît ele purifică sufletul de răul dintr-însul. Dimpotrivă, mitologiile tradiționale îi trimiteau pe toți, indistinct, la Hades, supunîndu-i acolo unei existențe jalnice, și tocmai de aceea — crede Platon — aceste mitologii sînt reprobabile.

[90] ὡς οἴεται, pasaj, probabil, interpolat de copistul creștin care — el unul — nu credea în fāpturile mitologice evocate aici de Platon (v. A. Dièz, p. 93, nota).

[91] *Il.*, XXIV, 10—12; *Il.*, XVIII, 23—24.

[92] Această justificare a „minciunii de stat" a apărut insuportabilă pentru destui interpreți și cititori ai *Republicii* (ca de exemplu Karl Popper, în *The Open Society and Its Ennemies*). Trebuie însă remarcat că accentul nu cade pe îngăduirea minciunii la conducători, ci pe oprirea ei la supuși.

[93] *Il.*, XIV, 294.

[94] Peleus, tatăl lui Ahile, era fiul lui Aiacos, fiul lui Zeus.

[95] Theseu (care, *nota bene*, era eroul cel mai important pentru atenieni) împreună cu Peirithoos răpiseră pe Elena și încercaseră apoi s-o răpească pe Persephona, soția lui Hades.

[96] Am tradus cuvintele grecești τὰ λόγων prin „conținutul poveștilor", iar prin λέξις am înțeles „expresia", sau „exprimarea" acestora. Chambry folosește pentru λέξις versiunea *diction*, iar Robin spune *expression*.

[97] Poate să surprindă pedanteria cu care Socrate lămurește deosebirea dintre stilul direct și cel indirect. Cum se poate însă bănui din răspunsul dat de Adeimantos, asemenea probleme elementare de teorie literară nu erau totuși încă, pe atunci, suficient cunoscute de către un public mai larg și nespecializat.

[98] οὐ γάρ εἰμι ποιητικός. Socrate nu este un „poet", nici în acest sens restrîns de „făcător de versuri", nici în sensul mai larg de „creator". Cf. *Phaidon*, 60 d; vezi și *Interpretare*, p. 43.

[99] La început, ditirambul istorisea mitul lui Dionysos; cu vremea, el a căpătat însă un caracter mimetic tot mai pronunțat. Nu la acest „ditiramb modern" se referă aici Socrate, ci la cel vechi, lipsit de un caracter mimetic.

[100] Platon sugerează că nu din rea-voinţă îi exclude pe poeţi din cetatea sa, ci dînd ascultare unei raţiuni impersonale şi inflexibile. Socrate n-ar şti, chipurile, încotro îl poartă raţiunea, prezentat fiind, întocmai ca Socrate cel real, drept un om „care nu ştie nimic".

[101] În *Banchetul*, 223 d, Socrate exprima o părere contrară. Era aceea un simplu exerciţiu de retorică sau Platon strecoară iarăşi un mic semnal, dîndu-ne a înţelege că în *Republica* vorbeşte un alt Socrate decît în *Banchetul*?

[102] Euripide — la care Platon se referă aici cu predilecţie — reprezentase, într-adevăr, o mare varietate de caractere feminine aflate în situaţiile descrise, inclusiv o eroină care năştea într-un templu. — Se ştie că, în teatrul grec, rolurile feminine erau interpretate de bărbaţi.

[103] În teatrul grec din vremea lui Platon se foloseau anumite maşini pentru producerea sunetului tunetului, βροντεῖον, cît şi pentru obţinerea lucirii fulgerului, κεραυνοσκοπεῖον. Cum se vede însă, cel mai adesea, actorii înşişi produceau toate sunetele de care era nevoie.

[104] S-a observat încă din Antichitate (Proclos) că Platon însuşi, prin dialogurile sale, este un astfel de „imitator desăvîrşit" şi că el, cel dintîi, ar trebui exclus din cetatea perfectă!

[105] Se poate vedea acum limpede bogăţia semantică a termenului μουσική tradus de mine prin „arta Muzelor": el cuprinde în sfera sa atît ceea ce noi numim *poezie*, cît şi ceea ce noi numim *muzică*, putîndu-i-se adăuga şi *dansul*. Pînă acum a fost vorba despre partea literară a „artei Muzelor"; de acum înainte se va vorbi despre partea sa propriu-zis „muzicală".

[106] Cuvîntul „armonie", ἁρμονία are, în pasajele ce urmează, un sens dublu: unul general, ca în cazul de faţă, desemnînd capacitatea sunetelor de a se asocia între ele cu un efect plăcut; pe de altă parte, „armonia" desemnează felul de potrivire, de îmbinare al celor două tetracorduri care formau scala muzicală grecească. Într-adevăr, pentru antici, nu octava, ci tetracordul reprezenta principiul constructiv al scalelor muzicale. Or, tetracordurile putînd fi variate (intervalele din cadrul lor fiind dispuse felurit), îmbinările dintre ele dădeau naştere unor „armonii" diferite. Rezultau astfel „modurile" muzicii greceşti.

[107] Transpuse în notaţia muzicală modernă, aceste „moduri" sînt:

mixolidian:	h′	a′	g′	f′	e′	d′	c′	h
sintonolidian:	a′	g′	f′	e′	d′	c′	h	a
ionic:	g′	f′	e′	d	c	h	a	g
lidian:	c′	h	a	g	f	e	d	c
doric:	e′	d′	c′	h	a	g	f	e
frigian:	d′	c′	h′	a	g	f	e	d

Cum se vede, ordinea sunetelor scalelor muzicale greceşti este descendentă şi nu ascendentă, ca în muzica modernă. (V. F. A. Gevaert, *Histoire et théorie de la musique dans l'Antiquité*).

[108] Lira, λύρα şi kithara, κιθάρα reprezentau, de fapt, aproape unul şi acelaşi instrument, ce avea în mod tradiţional şapte corzi. Existau şi instrumente cu mai multe corzi, ca de exemplu πηκτίς —

ceea ce am tradus prin cuvîntul modern „harpă", desigur, nu foarte potrivit. — Flautul grec era de fapt un fel de oboi; se confecționau flaute de patru dimensiuni, spre a se reda astfel întreg diapazonul vocilor omenești de la soprană la bas.

[109] Aluzie la întrecerea mitică dintre Apollon și Marsyas, primul cîntînd din liră, în timp ce ultimul — la flaut, terminată cu înfrîngerea ultimului. Să se observe că instrumentele respinse de Platon și socotite a imita cumva „flautul", aparțin, prin acest caracter, unei „zone dionisiace" a muzicii. Ele sînt instrumentele cu ajutorul cărora se pot exprima stări pasionale intense și care, astfel, înlesnesc „ieșirea din sine" *(ekstasis)* a ascultătorului, exact ceea ce Platon, aici, vrea să evite.

[110] Cuvîntul „picior" trebuie luat aici atît în înțelesul său general și obișnuit, cît și în cel prozodic. Unitatea în care grecii vedeau muzica, poezia și dansul — toate reunite sub conceptul de *mousike* (arta Muzelor) — înlesnea asemenea transferuri dintr-un domeniu într-altul.

[111] După L. Robin, cele trei tipuri de ritmuri ar fi următoarele raporturi: 1 : 1; 1 : 2; 2 : 3. Cele patru tipuri din care se nasc toate armoniile, ar fi, după același autor, *octava, cvinta, cvarta* și *tonul.* Se observă că, în acest caz, termenul „armonie" trebuie luat în sensul său general, de „potrivire între sunete". —„Mișcările cadențate", βάσις de la βαίνω, „a merge", „a păși".

[112] Pentru Damon, muzicolog și sfătuitor politic atenian, autor al unui discurs, *Areopagiticul*, la care probabil că se referă Socrate, vezi *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. II, Partea a 2-a, p. 778.

[113] „Marș", ἐνόπλιος — e un ritm compus dintr-un ionic major și un choriamb ⏓ –́ ∪ ∪ –́ ∪ ∪ –́. „Dactilicul" și „eroicul" indică hexametrul dactilic cataleptic, metrul epopeii „eroice".

[114] Este vorba despre cele două momente ale piciorului prozodic, dar și ale pasului în general: θέσις, „punerea", „așezarea" și ἄρσις, „înălțarea", „ridicarea".

[115] Cuvîntul grec εὐήθεια, „simplitate", are într-adevăr, în mod comun, mai ales sensul peiorativ. Dar etimologic, sensul său este cel arătat de Platon.

[116] Frumusețea este deci, proporție, ritm, armonie — o frumusețe înrudită — crede Platon — cu rațiunea și care poate fi lesne înțeleasă de către aceasta din urmă. Această concepție estetică, generală în epoca clasică, s-a impus cu multă autoritate și a rămas dominantă în estetica greacă, cel puțin pînă în primele secole ale erei noastre. De-abia atunci, prin autorul tratatului *Despre sublim*, prin Plotin, prin unii părinți ai bisericii, își face apariția și o estetică diferită, „spiritualistă" și „iraționalistă" (vezi W. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, București, 1981, vol. I), estetică ce, curios, își află temeiuri tocmai la Platon, dar nu la Platon din *Republica*, ci la cel din *Banchetul* sau *Phaidros*. Spre exemplu, tratatul *Despre frumos* al lui Plotin se compune, în mare parte (cum observă E. Bréhier) din juxtapunerea și dezvoltarea unor locuri platonice extrase mai ales din aceste două ultime dialoguri.

[117] Se reia aici *topos*-ul literelor mari sau mici, ori aflate în locuri diferite, insistîndu-se asupra faptului că citirea lor, indiferent de dimensiune și de loc, formează obiectul aceleiași științe. Politica și

psihologia, pentru a nu mai vorbi despre istorie, fizică etc. reprezintă astfel, variante ale aceluiași „text de bază". „Știința totală" pe care o propune Platon e, în fond, „arta lecturii" acestui unic „text de bază". Poate că aici se află una dintre sursele reprezentării — frecvente în Antichitatea tîrzie și în Evul Mediu — asupra naturii și Universului ca o „mare carte".

[118] Pederastia era o modă „nobilă" pe vremea lui Platon, la Atena, în rîndurile aristocraților, care îi imitau, prin aceasta, pe lacedemonieni. Platon o respinge aici, vehement, în dimensiunea sa carnală, încurajînd-o însă să se limiteze doar la o dăruire spirituală, la o „dragoste platonică". Cf. *Legi*, 636 c.

[119] Ca și *mousike*, termenul *gymnastike* avea, în greacă, un sens mai larg decît decalcul său modern. Cum arată Dièz, vol. 1, pp. 119 — 120, ori Paschenrieder, *Die Platonische Dialoge in ihren Verhältnisse zu den Hippokratischen Schriften*, Landshut, 1882, cît și Kanter, *Platos Anschauungen über Gymnastik*, Grandenz, 1886, profesorul de gimnastică era, totodată, un fel de medic și igienist în a cărui sarcină cădea, nu numai pregătirea fizică, dar și regimul alimentar și de viață al celui ce practica gimnastica.

[120] Regimul alimentar al eroilor homerici era, într-adevăr, foarte diferit de cel al grecului din vremea lui Platon. Aceasta nu se datora însă unor concepții igieniste, cum crede filosoful, ci unor condiții economice și sociale aparte.

[121] ἰατρεῖα. Aceste „cabinete medicale" puteau fi chiar un fel de clinici, ori case de sănătate.

[122] Paralela este evidentă: ceea ce este morala și învățătura față de justiție, este igiena și gimnastica față de medicină. Într-un caz se previn maladiile trupești, respectiv, sufletești, în celălalt caz se îndreaptă doar ce se mai poate, adesea doar efectele cele mai dăunătoare.

[123] Tradiția după care Platon relatează toate acestea nu este cea homerică. Căci, la Homer, Machaon Asclepiadul însuși, fiind rănit, primește băutura despre care este vorba. Iar pe Eurypylos, Patrocle îl tămăduiește cu ajutorul unei rădăcini pisate și presărate peste rană (*Il.*, XI, 624 și 833).

[124] Herodicos, născut la Megara dar devenit cetățean al Selymbriei, era un important igienist. Vezi și *Protagoras*, 316 e și *Phaidros*, 227 d. E interesant de remarcat că în *Protagoras*, arta lui Herodicos este socotită a fi un „paravan", πρόσχημα, pentru sofistică și că, în același mod, este văzută și poezia lui Homer.

[125] Joc de cuvinte intraductibil între γῆρας, „bătrînețe" și γέρας, „răsplată".

[126] Asemenea recomandări trebuie probabil văzute în perspectiva psihologiei unui om care, precum Platon, s-a bucurat de o bună sănătate și de o viață îndelungată. Interesant de observat că faptul nu era atît de rar în Grecia acelor vremi: atît Eschil, Sofocle, Parmenide, Democrit, Gorgias au trăit, de asemenea, peste 70 de ani. Pentru gînditorii și poeții Greciei arhaice și clasice, longevitatea pare să fi reprezentat mai degrabă regula decît excepția.

[127] Phocylides, fr. 10 (Bergk).

[128] Homer vorbește doar despre Machaon. Platon pune verbele la plural, referindu-se la ambii Asclepiazi.

[129] Este vorba despre leacul descris la 405 e—406 a.

[130] Eschil, *Agamemnon*, 1022; Euripide, *Alcestis*, 3; Pindar, *Pyth.*, 3, 55—58.

[131] ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς. νεῦρα, pluralul lui νεῦρον, înseamnă atît „nerv", cît şi „tendon", dar şi „coardă muzicală", „strună". „Înflăcărarea", τὸ θυμοειδές, este, aşadar, atît „nervul" sau puterea interioară a sufletului, dar şi (v. 412 a) una dintre cele trei „corzi" ale sufletului, care, la omul drept şi virtuos, sînt puse în armonie, precum în cazul unei lire. „Arta Muzelor" destinde această „coardă" a înflăcărării, aducînd cu sine blîndeţe, în timp ce gimnastica o întinde, aducînd curaj.

[132] În tot acest pasaj, cuvintele μουσικὴ şi μουσικὸς sînt folosite atît în sensul lor general, redat de mine prin expresia „arta Muzelor", cît şi în sensul lor special de „muzică" — artă a sunetelor.

[133] Pînă acum Platon a privit clasa paznicilor ca pe o entitate omogenă. Iată însă că, de acum înainte, el va distinge tot mai limpede între elita „adevăraţilor paznici" veritabilii cîrmuitori ai cetăţii şi restul paznicilor, pe care îi numeşte „ajutoare", meniţi să îndeplinească sarcinile „de pază", pe care cei dintîi li le impun. Dacă la aceste două clase, o mai adăugăm şi pe cea economică, a agricultorilor şi meşteşugarilor, obţinem o schemă socială tripartită care aminteşte de structura fundamentală a castelor hinduse: *brahmani, kshatrya, vaishya*, ori de cea a „ordinelor" societăţii medievale occidentale: *oratores, bellatores, laboratores*. Revine Platon, mai mult sau mai puţin inconştient la acea arhaică schemă socială tripartită indo-europeană, pe care studiile lui G. Dumézil au pus-o în evidenţă?

[134] Toate acestea se leagă de principiul Binelui ca realitate supremă, despre care va fi vorba în Partea a III-a. Deoarece toate fiinţele tind spre bine, şi deoarece adevărul este un bine, toate fiinţele, de asemenea, (ce pot să judece) vor tinde spre adevăr şi nu vor accepta minciuna decît, cumva, împotriva firii.

[135] Cercetarea va fi reluată în Partea a III-a, urmărindu-se mai cu seamă principiile intelectuale pentru selecţia cîrmuitorilor.

[136] Se face, de bună seamă, aluzie la mitul eroului fenician Cadmos, care, după uciderea unui balaur închinat lui Ares, a sădit dinţii acestuia în pămînt. Din ei au răsărit războinici înarmaţi din cap pînă în picioare care au început să se lupte între ei. Au pierit cu toţii, mai puţin cinci care l-au ajutat pe Cadmos să înalţe cetatea Teba. Se face, de asemenea, simţită influenţa mitului celor cinci vîrste „metalice", al lui Hesiod, cît şi credinţa atenienilor în *autochtonia* lor.

[137] Structura cetăţii platoniciene este, cum s-a văzut, tripartită; totuşi sînt patru metale, nu trei. E vorba, cumva, de o inconsecvenţă? Probabil că nu: aşa cum clasa superioară, a „paznicilor", a trebuit să fie subdivizată în alte două „sub-clase" tot aşa şi clasa supuşilor ar trebui, la rîndul ei, subdivizată: agricultorii şi artizanii ar forma cea dintîi subdiviziune, negustorii, precupeţii etc. — pe cea de-a doua. Se pune întrebarea: în ce fel această cvadripartiţie se potriveşte cu tripartiţia sufletului, deoarece sufletul şi cetatea sînt construite după un plan analog? S-ar putea însă ca şi aici Platon

să întrevadă posibilitatea unei subdivizări a celei de-a treia părți a sufletului, ἐπιθυμητικόν (partea apetentă), corespunzătoare clasei economice. Astfel Platon va distinge, în Partea a IV-a, „plăcerile necesare", de cele „nenecesare". De primele ar răspunde atunci o parte analogă, cumva, clasei agricultorilor și meșteșugarilor — căci o cetate nu poate exista în nici un chip fără aceștia, în timp ce de ultimele ar răspunde o parte analogă negustorilor, pictorilor, actorilor etc., de care cetatea se poate dispensa. Această cvadripartiție a cetății, cît și a sufletului răspunde, în fapt, și celor patru stadii ale cunoașterii, așa cum sînt ele descrise în *analogon*-ul Liniei din Partea a III-a, 509 d—511 e și, în sfîrșit, să nu uităm că, date fiind principiile muzicale ce instituie cetatea, dar și sufletul, cvadripartiția își află poate un corespondent și în tetracordul muzical, care, cum știm, stă la baza scalelor muzicale grecești.

[138] Cum s-a observat, „comunismul" și austeritatea impuse de Platon clasei paznicilor, se inspiră, pe de o parte, din modul de viață al lacedemonienilor, unde cetățenii cu drepturi depline nu se ocupau decît cu războiul și organizau mese comune ; pe de altă parte, transpar influențe și ale felului de trai al confreriilor pythagoriciene, care obișnuiau să pună bunurile în comun, potrivit principiului, pe care îl va aminti și Platon, că „cele aparținînd prietenilor sînt comune".

[139] Acești „alții" ar putea fi lacedemonienii și ei soldați de meserie, dar faimoși pentru avariția lor.

[140] În realitate, Platon nu subordonează binele personal celui obștesc decît provizoriu ; la 465 d el va arăta că paznicii sînt și individual cei mai fericiți dintre oameni. Cf. Tucidide, II, 60, 2.

[141] La banchete, locul din dreapta (pe patul unde se mînca) era locul de onoare.

[142] „Peticari", νευρορράφοι, lit. „cei ce cos cu fire sau tendoane".

[143] Se face aluzie la un joc asemănător „damelor", sau șahului, unde fiecare jucător își numea propriile piese „cetate" *(polis)*.

[144] Cum se va vedea mai departe, cetatea ideală, în ciuda caracterului ei ideal și cumva abstract, rămîne o cetate „elenică", o *polis*. Ea este alcătuită încă la „scară umană", fiind orice altceva decît un imens stat modern cu o populație de multe milioane de oameni.

[145] Pentru moderni, cărora muzica le apare drept un, fie și nobil, divertisment, această riguroasă corespondență între politică și muzică (sau arta Muzelor) poate apărea nu numai stranie, dar și monstruoasă, izvorîtă din cine știe ce imaginație fascizantă *avant la lettre*. Pentru Platon însă (ca și pentru Damon, la care se referă Socrate) muzica și politica sînt, prin firea lor înrudite, amîndouă fiind „arte ale armoniei". Pe de altă parte, ceea ce prima este pentru sufletul individual — un mijloc de „punere în ordine" — este cea de-a doua pentru corpul social, văzut ca un mare suflet colectiv. Trebuie reamintit că în secolul V, legătura dintre politică și muzică părea multora evidentă. Un anume Timotheos din Milet, care inventase, într-adevăr, un „nou chip de a cînta", folosind o liră cu 11 corzi, în locul celei tradiționale, cu 7, fusese alungat pentru acest motiv, din Sparta. Vezi cap. respectiv în *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. II, Partea a 2-a, p. 776.

[145] bis εννομοτέρου παιδείας; o altă variantă de text poartă ἐννομοτέρου παιδιᾶς, adică „un joc în spiritul legilor".

[146] Un termen ca εὐνομία, „bună legiuire" este derivat de la *nomos* care poate însemna atît „lege", cît și un anume tip de compoziție poetico-muzicală, cîntată cu acompaniament de kithară sau flaut. Echivalența nivelelor cetății și ale sufletului, ale muzicii și politicii este, astfel, sprijinită și pe un fapt de limbă.

[147] I s-a reproșat lui Platon metoda imprecisă de „depistare" a virtuților cetății (Cross — Woozley). De ce ar fi doar patru virtuți? — s-a spus. Pentru Platon însă, ca și pentru pythagoricieni, patrul este numărul perfecțiunii, al deplinătății. Avîndu-le pe acestea patru, cetatea (ca și omul) le are pe toate, sau toate virtuțile pot fi reduse la acestea patru, așa cum Universul poate fi redus la jocul celor patru elemente. De ce însă ar fi aceste patru virtuți „cardinale", tocmai cele pe care le ia în seamă Platon : vitejia, înțelepciunea, cumpătarea și dreptatea ? Discuția care urmează va sugera un răspuns. Primele două, caracteristice, fiecare, numai unei singure clase, sînt cumva opuse una alteia, prin efectele lor, jucînd rolul extremilor dintr-o proporție. Ultimele două permit stabilitatea și unirea claselor, jucînd astfel rolul mezilor. Ia naștere astfel, într-o formă cvasimatematică, armonia părților în tot.

[148] Cum s-a mai arătat (v. nota 18), cuvîntul grec σοφός desemna, în limbajul cotidian, orice pricepere practică sau teoretică. Așadar, și dulgherul, și agricultorul, dacă își știau bine meseria, puteau fi socotiți σοφοί. Dar cetatea, în întregul ei, spre a exista în bune condiții, nu poate fi σοφή datorită unei σοφία proprie acestor artizani, ori a altora, ci doar datorită unei σοφία proprie clasei conducătoare. În raport doar cu aceasta din urmă, cuvîntul grec care o exprimă poate fi tradus prin românescul „înțelepciune", căruia, însă, trebuie să-i acordăm un sens mai intelectual decît îl are, de obicei, în limba noastră.

[149] Desigur că „paznicii desăvîrșiți", cîrmuitorii sînt și ei viteji, căci au fost recrutați din rîndul celor mai buni dintre „auxiliari". În cazul lor, însă — se poate gîndi Platon — vitejia capătă o nuanță spirituală : ea îi dă posibilitatea celui ce o are să aprecieze cum trebuie evitate nu doar pericolele fizice, ci și cele iscate de cunoaștere.

[150] Curajul autentic se raportează, astfel, la opinia justă, nu la rațiune, precum înțelepciunea.

[151] Platon spune, în mod semnificativ, κόσμος, trimițînd astfel la acea armonie universală, pe care atît Universul, cît și cetatea și sufletul o conțin. Pythagoricii fuseseră cei care numiseră primii Lumea *Kosmos* — adică „rînduială", „ordine".

[152] Cf. 443 d.

[153] Într-un fel, această definiție a dreptății acoperă definiția dată de Polemarchos „drept e să dai fiecăruia ceea ce i se cuvine". Dar definiția lui Platon își va vădi caracterul ei mult mai cuprinzător de-abia atunci cînd dreptatea va fi analizată și în raport cu sufletul. Într-adevăr, Platon n-a pretins că un om ce își vede doar de treburile rezervate clasei sale, este doar prin aceasta drept în deplinul sens al cuvîntului. Limitat doar la acest aspect exterior al dreptății, el posedă doar o „umbră" a ei.

[154] Artizanul care își face doar meseria sa acționează, desigur, în mod drept, dar el nu este încă, doar prin aceasta, un om cu adevărat drept. De aceea, aplicația *oikeiopragiei* în cazul cetății indică, deocamdată, doar „un aspect", εἶδός τι al dreptății, și nu dreptatea însăși.

[155] Pentru a desemna părțile cetății, precum și cele corespunzătoare sufletului, Platon folosește de obicei vocabula γένη, „neamuri", „clase", genuri", cf. lat. *genera*, fie pe cea de εἴδη, „aspecte", „forme", cf. lat. *species*. Platon nu spune „părțile" sufletului (deși uneori, pentru mai multă claritate, am tradus astfel), voind să sugereze, probabil, că sufletul nu este o entitate corporală, ce poate fi concret divizată.

[156] Este vorba, de fapt, despre aplicarea principiului logic al non-contradicției la psihologie. Cf. și 349 b și 602 e; vezi și *Euthydemos*, 293 b, d; *Phaidon*, 104 b; *Theaitetos*, 190 b. Aristotel preia metoda în *Metafizica*, IV, 1005 b 19.

[157] Cele două exemple date de Platon nu sînt absolut echivalente între ele. În cazul omului, unele dintre părțile sale se mișcă (mîinile, capul), în timp ce altele (picioarele) stau. Sfîrleaza, dimpotrivă, se mișcă în întregul ei, dar numai sub un anumit aspect — cel al „Circularității", căci sub cel al „Rectiliniarității" ea stă pe loc. Care dintre cele două modele este atunci valabil în cazul sufletului, cel al omului, sau cel al sfîrlezei? E de crezut că ultimul și că sufletul participă cumva la cele trei „aspecte", εἴδη, ale sale, într-un mod similar cu cel în care mișcarea sfîrlezei participă la „Circularitate" și la „Rectiliniaritate". Deși aceste εἴδη ale sufletului nu sînt Ideile propriu-zise (pe care Platon le numește la fel), au totuși multe analogii cu ele.

[158] Acest raționament pune două lucruri deosebite sub aceeași etichetă de „bun": pe de o parte, se poate afirma că în măsura în care hrana poate răspunde menirii ei esențiale, adică poate astîmpăra foamea, ea este „bună" și că, astfel, expresia „hrană bună" ar fi pleonastică, atributul „bun" fiindu-i esențial și cuprins în definiție. Pe de altă parte, prin „hrană bună" s-ar putea înțelege mîncarea „bine gătită", „foarte gustoasă" etc. În aceste condiții, „bun" este un atribut neesențial și la așa ceva se referă Socrate.

[159] Focul, în sine — pare a spune Socrate — produce fum, în sine. *Mult* foc, deci un foc determinat, calificat, va produce *mult* fum, adică, de asemenea, un fum determinat. Dacă așadar binele este un atribut ca oricare altul (fără să fie cuprins în definiția obiectului), raționamentul lui Socrate este pertinent. (Vezi nota anterioară).

[160] Cum s-a observat (v. L. Robin, p. 1008, nota, vol. I), Platon își amintește aici, probabil, de faimoasa sentență a lui Heraclit: „Armonie a tensiunilor opuse, ca, de pildă, la arc și la liră." Vezi *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, Partea a 2-a, p. 357).

[161] Evident, ironic, căci concluzia va fi contrară.

[162] Modelul analogic al cetății îi permite lui Platon să ajungă la frumoase observații psihologice: așa cum „auxiliarii" sînt, în cetate, aliații naturali ai cîrmuitorilor, așa și în suflet înflăcărarea este aliata firească a rațiunii. Limbajul politic pe care îl utilizează Platon pentru a studia sufletul nu trebuie înțeles doar ca o meta-

foră: sufletul este o „cetate", nu doar seamănă cu o cetate, după cum şi cetatea este un suflet, nu doar seamănă cu acesta. Vezi şi Partea a IV-a.

[163] Cf. 375 a sqq., 414 b, 416 a—c.

[164] Iarăşi o izbutită aplicare a modelului „politic": după cum, în cetate, conducătorii sînt recrutaţi din rîndul „auxiliarilor", aşa şi în cazul sufletului, partea raţională (τὸ λογιστικόν) se dezvoltă treptat, pornind de la un fond pasional şi afectiv existent încă de la naştere.

[165] Aşadar, dacă fiecare dintre părţile sufletului îşi face treaba proprie, omul va fi cu adevărat drept. El va şi acţiona ca un om drept, va fi socialmente drept. Dreptatea lăuntrică apare a fi, aşadar, în stare să producă dreptatea exterioară; dar aceasta din urmă nu o presupune în mod obligatoriu pe prima.

[166] În felul în care, în cetate, clasa economică este cea mai numeroasă.

[167] Vezi nota 153, cît şi *Interpretare*, pp. 51—52.

[168] Coarda „superioară", ὑπάτη, dădea nota cea mai gravă, ea corespunde elementului raţional al sufletului; cea „intermediară", μέση, dădea cvarta, corespunzînd elementului pasional şi înflăcărat, în timp ce coarda „inferioară", νήτή, ce dădea octava superioară, este făcută să corespundă părţii apetente.

[169] Platon se inspiră din teoria hipocratică, după care sănătatea este produsul acordului şi armoniei celor patru „umori" (sînge, limfă, flegmă, bilă), în timp ce boala rezultă ca urmare a unui dezacord intervenit între ele. În mod analog, viciul — maladie sufletească — provine din dezacordul celor trei entităţi ale sufletului.

[170] „Aristocraţie" în sensul propriu al cuvîntului, de „domnie a celor mai buni", adică a filosofilor.

[171] Chestiunea va fi reluată abia în Partea a IV-a. Platon utilizează cu abilitate procedeul romanesc al „amînării", spre a trezi curiozitatea cititorului, a produce o tensiune benefică lecturii. Nu cred că ar fi vorba aici (vezi şi *Lămuririle preliminare*) de joncţiunea dintre două părţi ale *Republicii*, scrise la momente diferite.

[172] χρυσοχοήσαντας, lit. „să topească aur", expresie cu sens obscur.

[173] Ezitările lui Socrate indică două lucruri: mai întîi că Platon îşi aminteşte de ficţiunea unui Socrate ştiutor doar al propriei neştiinţe şi care descoperă adevărul laolaltă cu partenerii săi de discuţie; în al doilea rînd, faptul că răspunderea unor aserţiuni paradoxale este trecută şi asupra auditoriului, care s-a arătat prea insistent şi care a dorit cu tot dinadinsul ca detaliile cetăţii ideale să apară, şi ele, la lumină.

[174] Alt nume pentru Nemesis, răzbunătoarea sacrilegiilor.

[175] εὖ με παραμυθεῖ. Unii editori, bazîndu-se pe o altă lecţiune, pun οὐκ εὖ ..., „nu mă încurajezi bine". Se pierde însă astfel mica glumă făcută de Socrate.

[176] Se face aluzie, aşa cum observa şi Wilamowitz-Moellendorff, la *mimii* lui Sophron, pe care Platon putuse să-i cunoască în timpul primei sale călătorii în Sicilia. Aceştia erau scurte compoziţii dra-

matizate în proză, în care apăreau fie numai personaje masculine, fie numai feminine.

[177] Aceste cuvinte au fost socotite o aluzie la piesa lui Aristofan, *Ecclesiazousai* (Adunarea femeilor). Piesa apăruse însă cu 15—20 de ani înainte de data probabilă a publicării *Republicii*, ceea ce a oferit unele argumente celor ce au presupus o redactare în etape a operei acesteia. (Vezi *Lămuririle preliminare*, p. 18)

[178] Vezi Herodot, I, 10 și Tucidide, I, 6, 5, care însă susține prioritatea lacedemonienilor.

[179] Aluzie la poetul Arion, care, aruncat de pirați în mare, ar fi fost salvat de un delfin (Herodot, I, 23—24).

[180] ἡ ἀντιλογικὴ τέχνη, „arta de a discuta în contradictoriu", numită uneori și „eristică", o formă „extremă" a sofisticii (vezi *Euthydemos*).

[181] Platon nu este, de fapt, un feminist, cum îl cred unii (Dièz). Pentru el, bărbatul posedă o superioritate generală asupra femeii.

[182] Pindar, fr. 209 (Bergk), ușor modificat de către Platon.

[183] Încă Aristotel, în cartea a II-a a *Politicii*, critica acest „comunism al femeilor" propus de Platon. El arăta că sentimentele conjugale, filiale și părintești, departe de a se întări prin extinderea lor la un grup, așa cum credea Platon, dimpotrivă, în acest fel, s-ar dilua pînă la dispariție. Fără a nega îndreptățirea criticii lui Aristotel, trebuie totuși remarcat că aceste principii nu sînt aplicate de Platon întregii mase a populației, ci doar unui grup restrîns, unei elite — paznicilor. Or, aceștia formează o comunitate de excepție, căreia nu i se pot aplica regulile ce guvernează mersul umanității „normale". Variate experiențe de tip monastic și sectar au demonstrat, dealtfel, că, în mare parte, principiile *Republicii* pot fi puse în practică, cînd este vorba de un mic grup de oameni, dominați de o puternică credință comună.

[184] Majoritatea tinerilor își spun între ei, cum se va vedea, „frați" și „surori". De aceea, căsătoriile dintre ei vor fi cu adevărat „hierogamii", fiind puse să urmeze modelul mitic al căsătoriei incestuoase dintre Zeus și Hera.

[185] Oricît de oribil ni se poate astăzi părea infanticidul propus de Platon, nu trebuie uitat că, nu numai la Sparta, dar și în democratica Atenă, legea îi permitea tatălui să-și „expună" copilul nou-născut, dacă nu voia să-l crească, sau avea îndoieli asupra paternității sale — faptă ce era sinonimă cu infanticidul. În aceste condiții, ceea ce propune Platon reprezintă mai degrabă o îmbunătățire decît o înrăutățire a situației, deoarece astfel infanticidul era limitat de criterii eugenice și ținut în frîu. Pe de altă parte, chiar și abolirea familiei, cu tot ceea ce ea are repugnant pentru noi, trebuie privită în contextul epocii și societății lui Platon. Pentru grecii epocii clasice, legătura dintre bărbat și femeie era destul de puțin colorată de spiritualizare, fiind aproape în exclusivitate legată de procreație. În bună măsură — cel puțin în rîndurile „bunei societăți" — iubirea și afecțiunea demne de acest nume erau dăruite și primite în cadrul unor relații homosexuale. În aceste condiții, a propune abolirea unor legături oricum formale, lipsite, de cele mai multe ori, de căldură sufletească autentică, nu

era un fapt chiar atît de monstruos cum ni s-ar putea părea la prima vedere.

[186] Aceste reglementări se inspiră din legislaţia spartană. Cf. Xenofon, *Statul lacedemonienilor*, 1,6 şi Plutarch., *Lycurg*, XV, 4.

[187] Platon este obsedat de unitate. Cel mai mare rău este dezbinarea, cel mai mare bine — unitatea. Vezi *Interpretarea*, p. 64.

[188] Formula românească obişnuită „pe om îl doare degetul" nu redă ideea dorită de Platon. — Din asemenea comparaţii se vede caracterul „organicist" al societăţii în viziunea platonică.

[189] Adică, în vederea antrenamentelor militare. Numeroase dintre aceste legiuiri (cum ar fi şi cele privitoare la procese) sînt, de asemenea, menţionate şi în utopia lui Aristofan, *Ecclesiazousai* (vezi nota 177). C. Ritter credea că, probabil, sofistica de la sfîrşitul secolului V cuprindea printre temele sale şi pe cea a caracterului „nenatural", παρὰ φύσιν, al căsătoriei şi familiei, de unde o abolire a acestora putea apărea nu numai ca posibilă, dar şi conformă cu natura, κατὰ φύσιν. Geniul comic al lui Aristofan dăduse o serioasă lovitură acestor teorii, care însă, mai tîrziu, au primit un neaşteptat sprijin din partea unui inamic al sofisticii, cum era Platon. Din nou trebuie observat că toate aceste reglementări nu se aplică „clasei economice", cea mai numeroasă, ci doar minorităţii „paznicilor".

[190] Nu exista, în ochii grecilor, merit mai mare decît a învinge la Jocurile Olimpice. Învingătorii la Olimpiade, ὀλυμπιονῖκαι, erau ospătaţi, la Atena, pe cheltuiala statului, în *prytaneu*, la masa comună a *prytanilor*, adică, ca să spunem aşa, a „consiliului de miniştri". Să amintim şi că Socrate ceruse în *Apologie* să fie, drept răsplată pentru rolul său în educarea atenienilor, ospătat pînă la sfîrşitul zilelor sale în prytaneu, ceea ce păruse judecătorilor săi a reprezenta o mare sfida e.

[191] O mică amînare a tratării punctului celui mai important — principiile prescrise nu vor fi posibile decît dacă cîrmuitorii vor fi filosofi — destinat a spori tensiunea aşteptării şi dezvăluind, încă o dată, structura „cvasiromanescă" a acestui lung dialog platonician (v. nota 171).

[192] Ca în multe societăţi arhaice, şi la Atena meseriile se transmiteau din tată în fiu.

[193] Existau, se pare, popoare barbare care îşi duceau cu ei, în campaniile militare, femeile şi copiii, pentru ca, la vederea acestora, să lupte cu mai mult curaj. „Căci încă şi azi, asiaticii toţi, aflaţi în campanii militare, le fac pe acestea purtînd cu sine ce au mai de preţ, afirmînd că se vor lupta mai bine, dacă vor avea de faţă ceea ce iubesc mai mult." Xenofon, *Cyropaedia*, IV, 3, 2.

[194] Cf. *Legi*, 636 c.

[195] Fără îndoială Apollon, prin gura Pythiei.

[196] Tema unirii grecilor pentru a se putea împotrivi „barbarilor" (adică perşilor), apărută incidental în *Republica*, a constituit ideea conducătoare a lui Isocrate, contemporanul şi rivalul lui Platon. Ea va constitui, dealtfel, acoperirea ideologică a campaniilor lui Filip al II-lea şi ale lui Alexandru Macedon. — În opoziţia lui Platon faţă de înrobirea grecilor de către greci se ascunde,

poate, şi un element autobiografic: în cursul primei sale călătorii în Sicilia, în urma unui conflict cu tiranul Dionysios, Platon fusese îmbarcat fără voie pe o corabie spartană. Aceasta l-ar fi debarcat în Egina, aflată, pe atunci, în conflict cu Atena. Ca urmare Platon ar fi fost vîndut ca sclav. Din fericire, un prieten, Aniceris, l-ar fi recunoscut şi, răscumpărîndu-l, i-ar fi redat libertatea.

[197] Conform credinţelor antice, mortul trebuia îngropat în solul patriei, alături de strămoşii săi. Numai astfel, el îşi putea afla liniştea şi nu-i mai deranja, în chipul unei fantome, pe cei în viaţă. În principiu, a cere inamicului, după bătălie, dreptul de a-ţi ridica morţii reprezenta o mărturisire a propriei înfrîngeri, căci armata învingătoare nu avea, de obicei, nevoie de o astfel de autorizaţie. Platon ar dori ca dreptul ridicării morţilor să nu depindă de vreo condiţie sau de situaţia tactică.

[198] În particular, războiul peloponeziac se purtase cu o mare cruzime de ambele părţi: spartanii devastaseră Atica, atenienii făcuseră acelaşi lucru cu coastele Peloponezului, în plus, exterminaseră cea mai mare parte a locuitorilor cetăţii Melos care li se împotrivise.

[199] Platon ar dori ca cetatea sa să rămînă „grecească", deşi mai toate rînduielile, pe care el le propune, sînt tot ce poate fi mai diferit de realitatea grecească. Socotea el că „barbarii" nu pot cunoaşte, prin natura lor, adevărata dreptate? S-ar părea că nu avea totuşi această părere „rasistă", judecînd după 499 d.

[200] Pasajul precedent permite cîteva remarci: mai întîi, Platon crede nimerit a reaminti că scopul întregii discuţii nu este unul politic, că nu trasarea liniilor directoare ale unei societăţi a fost motivul principal al lucrării, ci cercetarea dreptăţii în sine. Este adevărat că cele două probleme au apărut a fi mai legate între ele, decît ar fi putut părea la început. În al doilea rînd, să se observe felul în care omul drept (elementul mai concret) trebuie să imite dreptatea (elementul mai abstract), la fel cum cetatea reală trebuie s-o imite pe cea ideală. Vezi *Interpretare*, p. 51.

[201] Iată o dovadă că Platon cunoştea „pictura idealizantă". Vezi nota 392.

[202] Socotim, în general, că vorba aproximează fapta. Platon vede lucrurile exact invers, ceea ce decurge din concepţia sa asupra analogiei: fapta, mai concretă, imită, reproduce vorba şi gîndul, acestea din urmă mai abstracte.

[203] Pradă, aşadar, unui fel de „entuziasm" bahic. Se ştie că în cadrul misteriilor dionisiace aveau loc aşa-numitele *sparagmos* şi *omofagia*, adică sfîşierea unui animal şi mîncarea lui pe loc, în stare crudă.

[204] Lit. τριττυαρχοῦσιν, adică să fie un τριττύαρχος. În timp ce generalul (στρατηγός) comanda infanteria pusă la dispoziţie de toate cele 10 triburi, un τριττύαρχος comanda doar hopliţii unei treimi de trib.

[205] Este vorba despre Dionisiile rurale (Micile Dionisii) ce se sărbătoreau în decembrie în numeroasele mici localităţi ale Aticii.

[206] În continuare se va vorbi despre „teoria Ideilor". Or, felul în care Socrate i se adresează lui Glaucon sugerează că această teorie era, în general, familiară apropiaţilor lui Platon, constituind

deja, poate, o „materie de studiu" în cadrul Academiei. Pe de altă parte, despre „teoria Ideilor" se vorbește în *Phaidon*, ca și în *Banchetul*, ambele dialoguri anterioare *Republicii*; poate că Platon se referă la acestea atunci cînd presupune „teoria Ideilor" cunoscută.

207 φιλοθεάμονες, φιλότεχνοι — Filosofii sînt „amatori de înțelepciune".

208 După Dièz, „omul acesta" ar putea fi Antisthenes (discipol al lui Socrate și inițiatorul școlii cinice) care combătea teoria Ideilor. Cum relatează Simplicius (*in Schol. Arist.*, 66^b 47, ed. Brandis), Antisthenes ar fi zis: „Eu văd calul real, Platon, dar nu văd «cabalinitatea» (ἱππότης)." „Aceasta — replică Platon — deoarece ai ochi pentru a vedea calul, dar n-ai încă ochi pentru «cabalinitate»."

209 Am tradus termenii grecești τὸ ὄν și τὸ μὴ ὄν prin cam greoaiele, dar oarecum exactele sintagme „ceea-ce-este" și „ceea-ce-nu-este". Pentru o analiză a acestei teorii a cunoașterii (ce va fi continuată de-a lungul întregii acestei părți), vezi și *Anexa*.

210 V. 508 sqq. Termenii folosiți de Platon pentru „claritate" și „neclaritate", σαφήνεια, ἀσαφεία sînt derivați ai adjectivului σαφής care înseamnă atît „clar", „limpede", cît și „sigur", „cert". Cunoașterea „clară" este la Platon, așadar, o cunoaștere „sigură" în raport cu realitatea, așadar, *ipso facto*, adevărată. Vezi ***Anexa***.

211 Iată ghicitoarea: „Un bărbat-nebărbat văzînd-nevăzînd o pasăre-nepasăre, așezată pe un pom-nepom o lovește-nelovind-o cu o piatră-nepiatră. Ce-este?" Răspuns: „Un eunuc, văzînd prost un liliac stînd pe o trestie, îl lovește cu o piatră-ponce și ratează".

212 O altă lecțiune ar presupune următoarea traducere: „S-a vădit, Glaucon, anevoie cine sînt filosofii și cine sînt cei ce nu au străbătut drumul lung al rațiunii."

213 Cf. *Philebos*, 64 e—65 a. Lipsa de măsură dispune la deformarea realității, din pricina pasiunilor.

214 Cf. *Gorgias*, 485 c—d. Pentru grec, filosofia era o ocupație nepractică, apolitică și, în consecință, dificil, dacă nu imposibil de împăcat cu imperativele vieții publice și sociale, dacă era practicată ca o meserie. Cît de șocanți trebuie să fi apărut filosofii, prin independența lor de spirit și dezinteresul lor suveran față de problemele statului, ne-o sugerează următoarea anecdotă, povestită de Diogenes Laertios: „Fiind întrebat de cineva Anaxagoras, pentru ce se dezinteresează de problemele patriei, el răspunse: «Ai grijă cum vorbești, omule!» Și arătă cu mîna cerul." Vezi, în continuare, în același context, imaginea navei și a bunului cîrmaci.

215 Într-adevăr, adevăratul Socrate nu prea utiliza imagini, ceea ce justifică uimirea lui Adeimantos. Aici, însă, vorbește „dublura"!

216 Proprietarul reprezintă desigur „Poporul" (Δῆμος), în timp ce marinarii sînt oamenii politici.

217 Cu alte cuvinte, se socotește imposibil ca filosofii să poată fi, deopotrivă, și oameni politici, exact ceea ce Platon vrea să demonstreze că este cu putință. Pasajul pare a fi destul de obscur și a fost înțeles diferit de feluriții interpreți.

[218] μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην καὶ ἄχρηστον. Aceste calificative amintesc, desigur, de felul disprețuitor în care este văzut Socrate în *Norii* lui Aristofan.

[219] S-ar părea (v. Aristotel, *Rhet.*, II, 16) că ar fi vorba despre o sentență a lui Simonides. Soția lui Hieron, tiranul Siracuzei, l-ar fi întrebat pe poet dacă este preferabil să fii bogat, ori înțelept. „Bogat — ar fi răspuns Simonides — căci acesta vede înțelepții sosindu-i la poartă."

[220] Motivul acesta apare, desigur, în *Banchetul*, 211 d—212 a, dar aici, în *Republica*, accentul „extatic" este mult diminuat.

[221] Cum socotește Platon că virtuțile — vitejia, cumpătarea, dreptatea și înțelepciunea — pot fi dăunătoare? Probabil că el se referă la felul *comun* în care acestea sînt înțelese: vitejia — un simplu curaj, cumpătarea — o puternică voință, dreptatea — un formal respect al legilor, iar înțelepciunea — inteligență și abilitate.

[222] Cf. Xenofon, *Memorabilia*, IV, 1, unde Socrate este pus să dezvolte o teorie asemănătoare.

[223] Într-adevăr, Gustave le Bon avea să arate în a sa *Psychologie de la foule*, că, de multe ori, strînși laolaltă, oamenii par să involueze mental și psihic, ajungînd să fie dominați de instincte și afecte pe care, altfel, nici nu le bănuiau. Freud va încerca o explicație pentru acest fenomen în *Psihologie colectivă și analiza Eului*.

[224] Este vorba despre așa-zisa *atimia*.

[225] Sofiștii fac, așadar, în tentativa lor de a înțelege și de a controla afectele maselor, apel la o explicație „behavioueristă"; ei ignoră ce se ascunde îndărătul fenomenului, dar descoperă existența unor legi de comportare, de care învață să se slujească. Etica ce se naște de aici este, desigur, formală: nu are importanță ce *este*, în sinea sa, un om, ci doar ce *face* el. Numai fapta poate fi cunoscută și judecată. În mod asemănător, procedează și omul de știință (din vremea lui Platon, dar și cel din vremurile moderne): El se refuză „metafizicii", cunoașterii cauzelor, mulțumindu-se doar să înregistreze fenomene pe care le asociază în legi. În felul acesta, el poate prevedea alte fenomene și se poate servi de natură în folosul său. Așa cum îmblînzitorul din parabola lui Platon numea „bine" ceea ce se dovedea a fi plăcut și liniștitor pentru fiară, tot așa omul de știință are tendința să numească „adevărat" ceea ce îi mărește putința utilizării naturii. Platon are însă o opinie mult prea înaltă despre etică și despre știință pentru a se putea mulțumi cu utilul în loc de bine și cu eficacele în loc de adevăr.

[226] E o aluzie la felul în care Odiseu ar fi fost silit (după o legendă non-homerică) de către Diomede să revină în tabăra grecilor. Cei doi furaseră mai înainte „Palladion"-ul din Troia, iar Odiseu încercase să-l ucidă pe Diomede, spre a-și aroga întregul merit. Prinzînd de veste, Diomede i-a legat brațele și l-a silit să meargă înaintea sa, lovindu-l cu latul sabiei.

[227] Cum s-a observat, acest portret se potrivește cel mai bine lui Alcibiade. Vezi *Alcibiade* I, 104 a—b. Cum remarcă însă Léon Robin, Platon se putea gîndi și la sine însuși, căci și el era un tînăr de acest fel, dăruit cu toate darurile. Doar că în cazul său, „pronia cerească" (493 a), pare-se, manifestîndu-se la timp, l-a izbăvit.

[228] S-a presupus uneori că Platon face aici aluzie la Antisthenes sau la Diogenes care fusese zaraf, ori la Protagoras care ar fi fost tăietor de lemne. Dar chiar Socrate, ca fiul unui sculptor şi al unei moaşe, era, desigur, destinat unei „meserii umile" !

[229] Acest Theages este numit în *Apologie* printre apropiaţii lui Socrate. El reapare şi în dialogul atribuit lui Platon, dar socotit în general apocrif, ce-i poartă numele. Platon însuşi pare să se fi păstrat neîntinat datorită exilului său voluntar, urmat morţii lui Socrate, la Megara.

[230] Aluzie la maxima lui Heraclit (fr. 32) : „În fiecare zi este un soare nou".

[231] Aluzie la turmele consacrate vreunui zeu, formate din animale ce nu erau puse la munci, fiind lăsate să pască în libertate.

[232] Ideea veşnicei reîncarnări sugerată aici va fi reluată şi detaliată în mitul lui Er (614 b sqq.).

[233] Platon pare să sublinieze deosebirea dintre propunerile sale de reformă socială, ce i se par a fi rezultatul firesc şi spontan al raţiunii, în temeiul unor principii universal recunoscute, şi unele programe avînd un caracter partizan, politic, cum vor fi fost, poate, cele susţinute de Hippodamos din Milet (vezi Aristotel, *Politica, II*).

[234] Poate că Atlantida din *Critias* va fi fost, la început, înainte de a degenera, un asemenea „loc barbar" în care cea mai bună orînduire ar fi putut să existe. E interesant, pe de altă parte, că acum „cetatea cea bună" nu mai este, în chip necesar şi exclusiv, elenică, aşa cum se ceruse mai înainte.

[235] Acest pasaj, ca şi cel de la 472 d sugerează faptul că Platon ştia să vadă în pictor şi altceva decît un imitator de rangul doi, aşa cum îl defineşte în ultima parte a *Republicii*. Aici pictorul apare ca un imitator al esenţelor, al „omului în sine" şi nu al unei realităţi concrete, exact aşa cum legiuitorul platonic nu imită constituţia vreunui stat real, ci pe cea ideală, indicată de către raţiune. În acest fel, pictorul devine superior şi nu inferior artizanului obişnuit — aşa cum îl vom regăsi mai tîrziu — deoarece el este un imitator conştient, avînd ştiinţa imitaţiei şi nu doar practica sa. Trebuie observat, dealtfel, că această estetică a artei ca imitaţie a unui ideal se regăsise în practica artiştilor secolului V şi unele anecdote în legătură cu Phidias sau Zeuxis (Vezi *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. II, Partea a 2-a, p. 801) dovedesc acest fapt.

[236] *Il.*, I, 131.

[237] „Asemănătoare cu zeii", θεοειδῆ. După altă lecţiune, θεοφιλῆ, „agreabile zeilor".

[238] Vezi şi nota 70. „Mitul capital" este analogia dintre cetate şi suflet. Principiul analogic va fi, de acum, tot mai mult întrebuinţat, în simbolurile Soarelui, Liniei şi Peşterii, veritabile „puncte de concentrare" ale unei metode prezente, dealtfel, pretutindeni, în această operă.

[239] Analiza virtuţilor întreprinsă de Socrate în Partea a II-a era mai degrabă psihologică, iar metoda pe care se întemeia nu era prea precisă. Analiza propusă acum porneşte, cum se va vedea, din principii filosofice ; ea presupune, mai întîi, cunoaşterea Binelui, din care virtuţile particulare decurg. Paznicii educaţi în cadrul „primu-

lui ciclu", destinați a fi doar „auxiliari", posedă o virtute datorată doar „dreptei opinii"și bunei educații prin arta Muzelor și gimnasticǎ. De-abia acum, punîndu-se problema educării „adevăraților cîrmuitori", adică a filosofilor, virtutea va fi dobîndită în baza științei. Căci pentru Platon, nu este suficient să fii bun; el cere, în plus, să și știi ceea ce este Binele. De unde rezultă, cum observă Cross-Woozley, că numai filosoful poate fi în mod desăvîrșit bun.

240 În *Phaidon*, Socrate reproșase filosofilor „naturaliști" lipsa unui principiu teleologic în teoriile lor despre natură. Lipsea, așadar, Binele, spre care totul să se îndrepte și la care totul să năzuiască, pentru a deveni ceea ce trebuie să fie. De aceea Binele trebuie să reprezinte „cunoașterea supremă", căci lipsind această cunoaștere, lumea ar apărea lipsită de unitate, de sens, de noimă.

241 Printre acești „subtili", trebuie poate numărat Anaxagoras, care încercase să concilieze „fizicalismul" ionic cu un principiu teleologic — *Nous*-ul, adică „Intelectul", „Gîndul".

242 Cum se va vedea, Binele, pentru Platon, este nu doar superior gîndirii, intelectului, dar chiar și ființei. Aceasta fiindcă — pesemne — „ceea-ce-este" este în virtutea unui sens, care îi explică, îi motivează existența. Or acest sens superior e numit de Platon „Bine" și el apare, astfel, drept izvor a ceea-ce-este, cît și a ceea-ce-poate-fi-gîndit. Fiind însă superior gîndului și ființei, cum poate fi Binele definit și gîndit? Platon nu ne-o spune, iar micul mister iscat în jurul acestei probleme a făcut ca în Antichitate expresia „Binele lui Platon", τὸ τοῦ Πλάτωνος τἀγαθὸν, să devină proverbială, însemnînd ceva îndoielnic și greu de înțeles (v. C. Ritter, vol. I, 193). Știm, pe de altă parte, că, la bătrînețe, Platon a ținut o prelegere despre Bine (περὶ τἀγαθοῦ) care a atras mulți ascultători. Cea mai mare parte a acestora au plecat însă dezamăgiți, din pricina caracterului abstract și matematizant al expunerii. Probabil că încă din timpul redactării *Republicii* învățătura despre Bine avea, în cadrul Academiei, un caracter esoteric, aparținînd „doctrinei nescrise" (ἄγραφα δόγματα), pe care un Krämer a încercat să o reconstituie.

242bis Joc de cuvinte: τόκος înseamnă „odraslă", dar are și sensul de „dobîndă" — „puii" făcuți de banii depuși.

243 Iată schema acestei analogii, sau, mai degrabă, acestui sistem de proporții:

1. locul vizibilului (τὸ ὁρατὸν)	— locul inteligibilului (τὸ νοητὸν)
2. vederea (ὄψις)	— cunoașterea (γνῶσις)
3. obiectul vederii (τὰ ὁρατὰ)	— obiectul cunoașterii (τὰ νοητά, ἰδέαι)
4. izvorul vederii, Soarele (ἥλιος)	— izvorul cunoașterii, Binele (ἀγαθὸν)
5. ochiul (ὄμμα)	— intelectul (νοῦς)
6. mediul vederii, lumina (φῶς)	— mediul cunoașterii, adevărul (ἀλήθεια)
7. devenirea (γένεσις)	— ființa (οὐσία).

Să se observe caracterul „natural" al acestei analogii: ea nu este o construcție artificială destinată scopurilor educației, ci este o analogie

esențială, înființată de natură însăși. De aceea, Soarele și domeniul vizibilului joacă două roluri: 1) Ele sînt „emanații", „odrasle" autentice ale Binelui și ale domeniului inteligibilului, pe care le reproduc, după puterea lor. 2) Servesc, în chip didactic, drept simboluri, drept mijloace de aproximativă înțelegere a realităților supraordonate lor. Pentru Platon, semnificantul este, adesea, produsul, efectul semnificatului: semioza are un substrat ontologic. (Vezi, pentru alte aspecte ale analogiei, și *Anexa*).

244 Așadar, toate aceste relații analogice sînt prezentate de Platon ca alcătuind o „opinie" și nu ca ceva sigur. Faptul ar putea fi, desigur, felurit interpretat. În ceea ce mă privește văd aici mai puțin o nesiguranță a lui Platon, cît încă un mod de a prelungi ficțiunea socratică. Socrate trebuie să simuleze incertitudinea, dacă vrea să nu-și „iasă cu totul din rol". Vezi și Wilamowitz-Moellendorff, p. 333.

245 Joc de cuvinte: „peste cel vizibil" (ὁρατοῦ), „peste cer", οὐρανοῦ. În plus, cuvîntul „cer", οὐρανὸς, era, după unele etimologii din vremea lui Platon (v. *Cratylos*, 396 c) derivat de la ὁρᾶν, „a vedea".

246 Trei lecțiuni: ἴσα, ἀν' ἴσα — ambele avînd sensul de „părț egale", și ἄνισα însemnînd, dimpotrivă, „părți inegale". Așadar, în ce fel divide Platon Linia? În părți egale, sau inegale? Schneider, Steinhart, Adam, Dièz, Robin, precum și alți interpreți, în general mai recenți, optează pentru „părțile inegale", la fel face și C. Ritter, după cum făcuse și Schleiermacher. Ce semnificație ar avea, în acest caz, raportul dintre cele două diviziuni, ca și cel identic, dintre subdiviziunile fiecăreia dintre cele două părți? Unii (Dièz) au presupus că el simbolizează diferența în gradul de „claritate" dintre nivelele ființei cît și dintre cele, corespunzătoare, ale cunoașterii. Au dat, astfel, dimensiunea maximă segmentului ce reprezintă inteligibilul și, în cadrul acestuia, celui ce reprezintă inteligibilul „nepostulabil", deoarece acestea se bucură de maxima claritate și certitudine. Alții, precum Robin, au procedat invers: au socotit că nu gradul de claritate stă drept criteriu al dimensiunii segmentului corespunzător, ci capacitatea imitațiilor de a fi totdeauna mai numeroase decît modelul imitat. În aceste condiții subdiviziunea ce reprezintă umbrele și reflexiile ar trebui să fie cea mai mare, ar urma cea a obiectelor reale, apoi cea a entităților matematice și conceptuale care sînt ilustrate cu ajutorul obiectelor reale, pentru ca cea mai mică diviziune să aparțină inteligibilului „nepostulabil". Fie doar și din existența acestor păreri diametral opuse, ne dăm seama că Platon nu precizează deloc care dintre nivelele sale ontologice și epistemologice corespund unor linii cu extensie mai mare sau mai mică; și ne putem întreba dacă, într-adevăr, el se gîndește la o extensie mai mare sau mai mică a acestor diviziuni. Această ipoteză, ce ar presupune adoptarea lecțiunii „în părți egale", are toate șansele să fie întărită, dacă observăm că toți autorii care susțin formula „părților inegale" par să își închipuie că, divizînd de două ori Linia, așa cum le-o spune Platon, vor obține patru segmente, ale căror dimensiuni sînt crescătoare.

Or, să luăm o linie și să o divizăm de două ori, potrivit aceluiași raport:



Vom avea $\frac{AC}{CE} = k$ (1); $\frac{AB}{BC} = \frac{CD}{DE} = k$ (2).
Dar, conform proprietăților proporțiilor, din relația (2) rezultă: $\frac{AB + BC}{BC} = \frac{CD + DE}{DE}$ (3). De aici, prin permutarea mezilor, se obține: $\frac{AB + BC}{CD + DE} = \frac{BC}{DE}$ (4); pe de altă parte, (1) se poate scrie și astfel:

$\frac{AB + BC}{CD + DE} = k$ (5), iar din (5) și (2) rezultă: $\frac{AB + BC}{CD + DE} = \frac{CD}{DE} = k$ (6). Însă, din (4) și din (6) se obține: $\frac{BC}{DE} = \frac{CD}{DE}$ (7), de unde rezultă evident BC = CD (8).

Cei mai mulți dintre interpreții care au optat pentru lecțiunea „părți inegale" — indiferent care dintre cele două variante a fost avută în vedere — nu au observat că, din motive strict geometrice, ultima diviziune a inteligibilului și prima diviziune a sensibilului ajung să fie reprezentate prin segmente egale. Ceea ce înseamnă, fie că gradul de „claritate" și de „certitudine" ale celor două domenii sînt identice, fie că între originale și copiile lor nu apare nici o diferență de număr. Ambele ipoteze sînt absurde. Mai rămîne să credem (după cum sugerează Cross-Woozley) că Platon nu și-a dat seama de consecințele geometrice ale teoriei sale. Că mulți filologi pot ignora cu seninătate geometria elementară, nu este ceva nici anormal și nici, la urma-urmelor, prea blamabil; dar a pretinde că Platon, care pusese să se graveze pe poarta Academiei „Nu intră aici cine nu este geometru", era atît de ignorant, mi se pare a fi nu numai straniu, dar și insultător. Mai bine este, așadar, să acceptăm lecțiunea „în părți egale" și să construim Linia în felul următor:

planul ontologic			planul epistemologic
inteligibil	1. inteligibilele non-postulabile	A	intelectul pur (νοῦς)
	2. inteligibilele postulate, realitățile matematice	B	intelectul analitic (διάνοια)
vizibil	3. obiectele sensibile	C	credința (πίστις)
	4. umbre și reflexii	D	reprezentarea (εἰκασία)
		E	

Cum se poate vedea, am construit Linia vertical, deşi Platon nu indică direct această particularitate. Dar legătura dintre analogia Liniei şi cea a Peşterii care urmează, permite să credem că Platon a avut, într-adevăr, în vedere o linie verticală. În aceste condiţii, de egalitate a celor patru segmente, se pune întrebarea în ce fel simbolizează Linia diferenţele în „claritate" dintre nivelele ontologice? Cred că pur şi simplu prin poziţia lor relativă: cu cît un segment este aşezat mai sus, cu atît „claritatea" nivelului desemnat este mai mare, şi invers.

247 Am tradus prin „postulate" termenul grec ὑποθέσεις. Decalcul „ipoteză" cred că ar fi putut induce în eroare.

248 Este vorba, nu numai despre figuri geometrice, ci şi despre corpuri, alcătuite în vederea studiului geometriei în spaţiu.

249 Am tradus prin două expresii „mai sigur, mai clar" termenul grec σαφέστερον care are, în fapt, ambele sensuri. La Platon, claritatea unei idei este strîns asociată cu certitudinea sa, adică cu adevărul ei (v. *Anexa*).

250 Termenii folosiţi de Platon pentru descrierea realităţilor epistemologice corespunzătoare celor ontologice sînt dificil de tradus, fiind, de aceea, redaţi foarte diferit de feluriţii traducători. Am tradus νοῦς, νόησις prin „intelect pur", διάνοια prin „inteligenţă analitică", πίστις prin „credinţă" (mai corect ar fi fost, poate, „încredinţare"), iar εἰκασία prin „reprezentare" (în sensul de imagine conjecturală şi neverificată).

251 Analogia cu Soarele punea accentul, cum s-a putut vedea, pe distincţia relativ tranşantă dintre cele două domenii: inteligibilul şi vizibilul. Acest fel de a vedea lucrurile este, probabil, mai „primitiv", corespunzînd, eventual, mai bine concepţiei socratice şi avîndu-şi rădăcinile în concepţia eleată şi, poate chiar, orfică. Analogia cu Linia, dimpotrivă, subliniază caracterul *treptat* al trecerii de la vizibil la inteligibil, integrarea mai puternică a domeniilor între ele., „Platonismul autentic" este aici mai clar. Din acest punct de vedere, s-ar putea afirma că analogia cu Linia apare, faţă de cea cu Soarele precum „antiteza" faţă de „teză", în pofida numeroaselor elemente pe care ambele le au în comun. În aceste condiţii, cea de-a treia analogie, cu Peştera, unifică atît aspectele ce marchează opoziţia, cît şi cele ce marchează continuitatea dintre regnuri, putînd fi astfel socotită un echivalent al „sintezei".

252 Expresia greacă ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρ' ἅπαν τὸ σπήλαιον lasă mult de dorit în privinţa preciziei; de aceea ea a fost destul de diferit şi de neclar tradusă. Iată cîteva exemple: o traducere franceză de la 1794 sună astfel: „ayant (peştera — n.n. A. C.) dans toute sa longueur une ouverture qui donne une libre entrée *à* la lumière." Schleiermacher traduce: „. . . einen gegen das Licht geöffneten Zugang längs der ganzen Höhle. . .", Chambry oferă versiunea următoare: „ . . . dont l'entrée, ouverte à la lumière, s'étand sur toute la longueur de la façade." L. Robin, la rîndul său traduce: „. . . possédant (peştera — n.n. A. C.), tout le long de la caverne, une entrée qui s'ouvre largement du côté du jour." Iar O. Apelt, în fine, înţelege acelaşi lucru în felul următor: „mit lang nach aufwärtz gestrecktem Eingang, entsprechend der Ausdehnung der Höhle". Cred că toate aceste traduceri,

într-o măsură mai mare sau mai mică, ignoră sau exprimă imprecis (Apelt) faptul că în peșteră *trebuie să nu pătrundă lumina zilei*, focul fiind singura sursă luminoasă de aici. Spre a înțelege corect ce vrea Platon să spună, trebuie avute în vedere, cred, două aspecte: mai întîi faptul că εἴσοδος nu înseamnă pur și simplu „intrare", ci „drum de intrare", el trebuind să fie înțeles, așadar, ca un fel de culoar care leagă peștera de lumea de afară. Apoi, formula παρ' ἅπαν τὸ σπήλαιον nu înseamnă neapărat „de-a lungul întregii peșteri", așa cum a fost înțeleasă în general, ceea ce mi se pare destul de lipsit de sens. Ea poate, la fel de bine, însemna „în comparație cu întregul peșterii", cu alte cuvinte cu dimensiunile totale ale acesteia. În fapt Platon spune că drumul este μακρά, adică lung, luat prin comparație cu peștera, ceea ce înseamnă că lumina soarelui nu va ajunge înăuntru și că ieșirea prizonierilor va fi dificilă (515 e).

253 σαφέστερα τῶν δεικνυμένων, ceea ce înseamnă și „mai clare decît cele arătate". Cîteva rînduri mai sus, aceleași umbre păreau a fi ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα, „mai adevărate (lit. „mai evidente") decît cele arătate". Identificarea adevărului cu evidența este foarte limpede aici. Vezi *Anexa*.

253 *bis* Focul este văzut, desigur, ca un fel de „reproducere", și în același timp ca un „efect" al soarelui.

254 ἀπομαντευόμενος. Oamenii din peșteră „prezic", „conjecturează" ce se va întîmpla în baza unor date empirice. Ei nu cunosc cauzele și sensul fenomenelor pe care le înregistrează și le prevăd. Vezi și nota 225.

255 *Od.*, XI, 489—490, versuri citate și la 386 c. E interesant că la 386 c Platon ceruse „ștergerea" unor atari versuri, ca fiind dăunătoare educației tinerilor. Acum însă, ele sînt puse să ilustreze o reacție normală a filosofilor întorși în peșteră și, cum se vede, Platon pare să fi uitat că le-a izgonit. — Hadesul era, cum se știe, considerat un loc al umbrelor, lipsite de consistență. Cu ajutorul acestei evocări homerice, Platon sugerează viața mizerabilă a oamenilor obișnuiți, condamnați la o existență asemănătoare celor din împărăția morților.

256 Aluzie, desigur, la procesul și la condamnarea lui Socrate, acuzat de a-i fi corupt pe tineri.

257 Alegoria Peșterii răspunde și reia celelalte două imagini analogice prezentate mai înainte: cea a Soarelui și cea a Liniei (v. și nota 251): domeniul vizibilului corespunde peșterii, iar domeniul inteligibilului corespunde „lumii de sus". Iată și o schemă a corespondențelor dintre analogia cu Linia și cea cu Peștera:

Linia		Peștera
1. reflexii, umbre	—	umbrele artefactelor proiectate pe zidul peșterii
2. obiecte reale	—	artefactele purtate înaintea focului
3. entitățile matematice	—	reflexiile obiectelor reale
4. Ideile	—	lucrurile reale

La aceasta s-ar mai putea adăuga cîteva observații:

a) Soarele și lumea obiectelor vizibile și reale funcționează în cadrul acestor imagini analogice cu un dublu rol: atît cu cel de semnificat (Soarele este simbolizat de focul din peșteră), cît și cu cel de semnificant (Soarele simbolizează Ideea Binelui). Focul și lumea din peșteră într-un caz, și Binele și lumea inteligibilului în celălalt caz, nu au decît un singur rol: de semnificant, respectiv de semnificat. Între semnul pur, lipsit de orice realitate intrinsecă și sensul pur, lipsit de orice virtute simbolică, domeniul „vizibilului", adică lumea reală constituie veriga de legătură.

b) Linia înfățișează static, „diagramatic" o situație dinamică, determinată de un intens efort *ascensional*.

c) Platon indică faptul că starea „normală" a oamenilor ar fi cea a prizonierilor din peșteră, condamnați să privească doar umbrele unor imitații. Or, acest prim stadiu, corespunde, conform analogiei cu Linia, reflexiilor și umbrelor obiectelor reale, a căror cunoaștere face apel la „reprezentare", εἰκασία. Totuși, omul obișnuit are acces nu numai la asemenea reflexii, ci și la lucrurile însele, pe care le cunoaște prin facultatea superioară a „credinței", πίστις. Acest stadiu secund însă corespunde oamenilor care, deși se află încă în peșteră, au învățat să privească artefactele și focul însuși. Este aici o nepotrivire? Cred că se poate considera că prizonierul legat în peșteră cu fața la perete simbolizează nu omul „normal" în general, ci „omul politic comun" al cetăților grecești, amăgit de retorică și ale cărui convingeri nu se bazează pe cunoașterea situațiilor reale, ci pe „ceea ce se spune" despre aceste situații. Pe de altă parte, în lumina celor spuse în Partea a V-a, în legătură cu artiștii, se poate crede că oamenii amăgiți de umbrele unor imitații sînt și cei ce se lasă cuceriți de farmecul picturii și al poeziei. Cît despre omul ce, în peșteră fiind, privește artefactele și focul, acesta îl simbolizează pe practicianul onest, pe cel ce are o „dreaptă opinie" asupra lucrurilor, fiind însă lipsit de „știință".

258 Evident, se face aluzie la teoria platonică despre știință ca „rememorare" *(anamnesis)*. Cf. *Menon*, 81 a sqq., *Phaidon*, 72 e—76 d.

259 „Măreața lui strălucire", τοῦ ὄντος τὸ φανότατον. S-ar părea, de aici, că Platon socotește Binele ca făcînd parte din „ceea-ce-este", din „Ființă", deși la 509 b el îl socotise transcendent acesteia. Nu cred însă că expresia lui Platon trebuie luată *stricto sensu*; prin ceea-ce-este, Platon are aici în vedere, probabil, întreg domeniul inteligibilelor, în cadrul cărora, într-adevăr, Binele pare a fi partea „cea mai luminoasă" și „mai adevărată", dacă neglijăm diferența specifică între Bine și Inteligibil.

260 ἡ περιαγωγῆς τέχνη. Pentru a se ajunge la adevărata știință — crede filosoful — nu este suficientă o remarcabilă dezvoltare și antrenare a inteligenței, nici o multiplicare a cunoștințelor, așa cum credeau sofiștii și cum credem și noi azi. Ci trebuie ca întreg sufletul să se „întoarcă spre lumină", să se schimbe, să sufere laolaltă cu organul prin care cunoaște și să biruie piedicile împreună cu acesta. Astăzi nu ne interesează care sînt calitățile sufletești, sensibilitatea, însușirile morale ale unui matematician, biolog, ori fizician, atunci cînd dorim să-i utilizăm strict în cadrul profesiei lor,

ci numai performanţele lor intelectuale. Valorile intelectuale sînt, astfel, separate de cele etice şi acelaşi lucru se întîmplă, în mare parte, şi în artă. Or, exact această scindare interioară i se părea lui Platon o barieră puternică dinaintea oricărui proces veritabil de cunoaştere şi, de aceea, unificarea interioară, *oikeiopragia* devenea atît condiţia, cît şi scopul acestuia.

261 E interesant că Platon se referă la cetatea sa „bună", guvernată de filosofi, şi nu la cetăţile reale. S-ar fi putut crede că cei de aici se află măcar în „stadiul doi", al celor ce privesc focul, nemaifiind înlănţuiţi să vadă doar umbrele. Căci în această cetate, nici tehnicile „mimetice", nici amăgitoarea retorică nu-şi au locul.

262 De fapt, Adeimantos fusese cel care se întrebase dacă nu cumva paznicii sînt mai nefericiţi decît ar fi putut să fie (419 a).

263 Grecii vorbeau despre „regele" şi nu despre „regina" albinelor.

264 Iată reluată ideea, schiţată deja în Partea I (347 b—d), că bunul cîrmuitor nu apucă frînele de bunăvoie.

265 Este vorba, desigur, despre personaje mitologice precum Dioscurii sau Persephone, care rămîn la Hades o parte a anului, urcînd la lumină şi în Olimp cealaltă parte. Din nou, lumea „normală" este comparată cu Hadesul. V. nota 255.

266 Exista un joc, „de-a scoica", ὀστρακίνδα, în care o scoică albă pe o parte, şi neagră pe cealaltă, era aruncată spre a se vedea, după felul cum va cădea, care dintre jucători va avea iniţiativa jocului. Se striga, în momentul aruncării, „noapte sau zi?". Platon vrea să spună: nu-i vorba de un joc, de trecerea întîmplătoare de la „noapte" la „zi" în jocul „de-a scoica", ci de o trecere intenţionată şi meditată de la o „zi întunecată ca noaptea" la „ziua cea adevărată".

267 Platon se referă la unele tragedii ale lui Eschil, Sofocle şi Euripide, în care apărea Palamedes în rolul de descoperitor al calculului. De asemenea, Gorgias, în *Apărarea lui Palamedes*, îi pusese acestuia în seamă descoperirea aritmeticii. Trebuie, pe de altă parte, spus că grecii făceau o distincţie între „calcul" (λογιστική) şi „aritmetică', adică „ştiinţa numărului" (ἀριθμετική).

268 Ideea numărului se naşte aşadar din principiul logic al noncontradicţiei: Atîta vreme cît anumite predicate sînt congruente între ele subiectul lor poate fi socotit a fi unic. Dar dacă predicatele sînt contradictorii, trebuie admisă o dedublare a subiectului, şi astfel îşi face apariţia Dualitatea.

269 În aritmetica greacă Unul nu era socotit ca fiind, propriu-zis, număr.

270 S-a pus întrebarea, în ce fel realităţile matematice — numerele sau formele geometrice — corespund celei de-a treia diviziuni a Liniei (inteligibilelor inferioare). Pe de o parte, se crede că Platon vedea entităţile matematice ca un intermediar între Idei şi lucrurile sensibile (corespunzînd, deci, celei de-a treia diviziuni a Liniei, pornindu-se de jos): La fel ca Ideile, numerele posedă permanenţă şi stabilitate; dar, la fel ca lucrurile sensibile, ele sînt multiple şi nu unice. Această interpretare este sprijinită de Aristotel care afirmă explicit că Platon gîndea numerele drept un intermediar între cele două ordine mai sus amintite. Pe de altă parte, Platon se referă une-

ori la numere, la Unu, sau la figuri geometrice, avînd în vedere Ideea acestora: Monada, Dyada, Circularitatea, Rectiliniaritatea (v. 436 e) etc. În această situație, „numerele" devin Idei și ocupă cea de-a patra diviziune a Liniei. Dar la acestea nu se poate ajunge decît studiind numerele sub aspectul lor matematic (v. L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres.*)

[271] Orice lucru sensibil unic, de exemplu, un segment, poate fi divizat sau multiplicat. Dar Unitatea însăși nu poate fi divizată nici multiplicată, nici nu se poate obține o unitate mai mare și una mai mică etc.

[272] Cf. Isocrate, *Antidosis*, 26.6.

[273] Nu cred că este o contradicție cu 509 b unde Platon socotește Binele mai presus de ceea-ce-este, cum crede Dièz. Vezi și nota 259.

[274] Evident, geometrii, referindu-se la realitățile matematice, discută cu ajutorul unor diagrame sensibile, de unde și limbajul lor, care poate induce în eroare. Să se remarce, pe de altă parte, că foloasele practice ale științelor, atît de importante pentru cei de astăzi, nu reprezentau, pentru Platon, decît un scop secundar și nesemnificativ al acestor discipline.

[275] „Cetatea cea frumoasă", în grecește „Kallipolis".

[276] Geometria în spațiu, sau stereometria, cum o numeau grecii, fusese totuși abordată deja de către pythagoricieni (ex. Archytas). Cu adevărat însă, ea pare să fi fost constituită chiar în cadrul Academiei, de către Theaitetos, dezvoltată apoi tot de către un „academic", Eudoxos din Cnidos, spre a fi apoi codificată în *Elementele* lui Euclid. (V. A. Dièz, în *La République*, vol. I, p. LXXIX.) — Ideea unui cadru instituțional propice cercetării, unde activitatea colectivă să fie stimulată de către o autoritate, trimite, de asemenea, la Academie, a cărei contribuție la dezvoltarea matematicilor antice rămîne decisivă.

[277] Aritmetica studiază numerele, ce au un caracter unidimensional, putînd fi figurate printr-o dreaptă. Geometria plană studiază numerele „pătratice", în două dimensiuni, ocupîndu-se de suprafețe, stereometria — numerele în trei dimensiuni (corpurile), în timp ce astronomia (ca și armonia, cum se va vedea) are de-a face cu mișcarea corpurilor.

[278] Astrele, ca și mișcările lor sînt, pentru „adevăratul" astronom, ceea ce sînt numerele pentru „adevăratul" matematician: deși nepieritoare, egale cu sine și incoruptibile, astrele sînt totuși vizibile și se mișcă, reprezentînd astfel un termen de legătură dintre lumea sensibilă „sublunară" și lumea cu adevărat inteligibilă a Ideilor.

[279] Incoruptibilitatea cerurilor, care lui Platon, cum se vede, i se părea relativ stranie (v. A. Dièz, *La République*, vol. II, p. 169 nota), avea să fie totuși transformată în dogmă de către Aristotel în *De caelo.*

[280] Aluzie, desigur, la „muzica sferelor".

[281] Existau, în Grecia, două școli muzicale. Unii — pythagoricii defineau intervalele în baza raportului dintre lungimile a două corzi ce produceau sunetele respective. Astfel, o cvartă era definită prin raportul 3/4. Cealaltă școală, a „muzicienilor", socotea intervalul

ca fiind compus din mai multe tonuri și semitonuri, pe care le stabileau experimental. Cvarta (διὰ τεσσάρων) era, astfel, compusă din două tonuri și un semiton. Ei se străduiau chiar să divizeze și semitonul în sferturi de ton, ceea ce punea la grea încercare urechile.

[282] „Preludiile legii", τὰ προοίμια τοῦ νόμου. Joc de cuvinte: νόμος înseamnă atît „lege", cît și un anume tip de compoziție muzicală. Dincolo de acest joc de cuvinte transpare ideea lui Platon că structura cetății, deci și legea sa sînt asemănătoare cu o structură muzicală.

[283] Platon rămîne destul de evaziv în definirea mai precisă a dialecticii, în felul în care el o înțelege aici. În orice caz, în *Philebos* și *Theaitetos*, filosoful va înțelege prin „dialectică" arta de a integra și de a distinge genurile și speciile, spre a se găsi definiția apropiată fiecăreia. În acest pasaj din *Republica*, dialectica pare a fi văzută mai degrabă drept a metodă „sinoptică", ce urmărește reducerea multiplicității la unitate și la Ideea Binelui. V. Adam, *Republic*, pp. 168—179; H. Gadamer, *Platons Dialektische Etik*, Leipzig, 1931.

[284] După cum se vede, nici ceea ce modernii numesc „știință" nu l-ar fi mulțumit pe Platon. Căci el cere de la adevărata știință, nu numai capacitatea de a conjectura și de a depista legi, ci și pe cea de a „ști", de a cunoaște Adevărul și Sensul lumii. S-ar putea răspunde, în felul lui Auguste Comte, că asemenea pretenții „metafizice" sînt ruinătoare pentru științe cărora nu fac decît să le blocheze progresul. La acestea, Platon ar putea, eventual, susține că ruinate ar fi, în această situație, nu științele, ci aplicațiile practice ale acestora, eficacitatea lor și că pe el nu-l interesează eficacitatea înaintea binelui.

[285] De la „Nu, desigur" pînă la „Da" text corupt, stabilit de editori în baza unor conjecturi.

[286] Platon folosește aici termenul „știință", ἐπιστήμη, în sensul în care în analogia cu Linia folosea termenul „intelect pur", νοῦς, νόησις.

[287] Cum se știe, iraționalitatea unor raporturi geometrice, a diagonalei pătratului față de latură, de exemplu, avea, pentru pythagoricii care le descoperiseră, anumite conotații negative. Platon preia aici, mai în glumă, mai în serios aceste conotații, comparînd neîmplinirea intelectuală a tinerilor prost educați cu iraționalele geometrice.

[288] Adevăratul Socrate obișnuia să ia în rîs pe oricine se arăta prea serios și prea pornit în legătură cu un subiect pe care nu îl cunoștea foarte bine. Dar dacă el însuși s-ar arăta prea serios, ironia sa ar trebui să devină reflexivă, de vreme ce nici Ideea Binelui, nici alte chestiuni conexe nu au fost demonstrate și rezolvate îndestulător. Realitatea este că un Socrate prea grav, prea serios, prea îndîrjit este — o simte bine Platon — o imposibilitate. Iată de ce, nu e rău ca „dublura" să se ia uneori în răspăr, ca gravitatea tonului să fie uneori întreruptă, dacă se dorește ca ficțiunea dialogului socratic să fie întreținută.

[289] Această perioadă corespunde efebiei atice, în timpul căreia tinerii atenieni se instruiau în mînuirea armelor și primeau sarcina de a apăra anumite posturi de pază, sau frontierele.

[290] Cf. *Criton*, 50 d.

[291] Trebuie observat că Socrate însuși obișnuia să pună asemenea întrebări tinerilor — ce este frumosul, ori binele — trezind astfel spiritul critic al acestora. Critică atunci Platon faptul că maestrul său încredința unor oameni prea tineri și insuficient pregătiți moral acest periculos instrument care era dialectica? Cf. și discuția despre „misologie" din *Phaidon*, 90 c.

[292] Adică după ce au împlinit 35 de ani.

[293] „Unor spirite bune", δαίμοσι, (lit, „unor daimoni"); „oblăduiți de spirite bune", εὐδαίμοσι, ceea ce înseamnă de fapt, „fericiți". Am tradus astfel, spre a salva ceva din figura etimologică de care se servește Platon.

[294] Cf. 361 d dar și *Politicul*, 311 c.

[295] Vezi, pentru această comparație, nota 83 la *Comentariul* lui Hermeias la *Phaidros*, în Platon, *Opere*, vol. IV.

[296] „Principatele", δυναστεῖαι, se referă, probabil, la anumite regate ereditare din Thessalia. Cît despre „regalitățile de cumpărat", ὠνηταὶ βασιλεῖαι, ele au în vedere, poate, regimul „sufeților" de la Cartagina.

[297] Vezi *Odiseea*, XX, 162—163.

[298] Lit. ἀριστοκρατία. Spre a nu crea confuzii, nu am folosit decalcul „aristocrație".

[299] Așa își începe Homer *Iliada*, referindu-se la vrajba iscată între Agamemnon și Ahile, pricină a mari nenorociri pentru oastea aheilor. Iată că și de data aceasta, rezultatul „vrajbei" va duce la un fel de „epopee", sau, mai degrabă, la un „roman", cel al decăderii unei familii și a unui stat. E un admirabil roman, chiar dacă extrem de sumar, plin de vitalitate și de adevăr, ce se desfășoară pe două planuri (colectiv și individual) care se explică și se luminează reciproc. Din acest punct de vedere, să se observe maniera psihologică prin care Platon explică vicisitudinile politice, cît și cea „politică" în care el lămurește psihologia individului. Totul, desigur, se bazează pe fundamentala analogie stat — suflet.

[300] Se vede de aici că pentru Platon, *Kosmos*-ul, cu toate revoluțiile sale, se asociază strîns individului și societății. Există o ordine și un plan universal care se regăsesc mai întîi la nivelul *Kosmos*-ului, apoi la cel al cetății, și în sfîrșit la cel al psihologiei și fiziologiei individuale. Tema va fi dezvoltată în *Timaios*, urmînd să influențeze profund gîndirea europeană ulterioară (v. Philon din Alexandria, neoplatonism, scolastică etc.). Pînă astăzi, sensul pe care îl dăm cuvîntului „lege" (lege juridică și lege a naturii), cît și semnificația modernă a cuvîntului „revoluție" păstrează amintirea acestei concepții care a dominat gîndirea europeană două mii de ani.

[301] Calculul „numărului nupțial" a dat multă bătaie de cap interpreților încă din antichitate (v. Proclos, *In Rempublicam*), soluțiile fiind desigur variate, datorită caracterului abstrus al exprimării platonice. Traduc, în continuare, soluția oferită de A. Dièz, la pp. 9—11, vol. III, *La République*, col. „Guillaume Budé", Ed. „Les Belles Lettres": „Ipotenuza triunghiului dreptunghic *domină* laturile unghiului drept, pătratul său fiind egal cu suma pătratelor acelora (Alex., *In Met.*, 75, 20—26 H). Triunghiul dreptunghic tipic are drept laturi 3 și 4, pentru ipotenuză 5. Suita înmulțirilor

(3 × 4 × 5)(3 × 4 × 5)(3 × 4 × 5)(3 × 4 × 5) prezintă într-adevăr 4 termeni și trei intervale. Or, se pot afla și alte dispuneri ale acelorași termeni, de ex. (4 × 3 × 4)(5 × 4 × 5) (3 × 3 × 3) (5 × 4 × 5) etc. Sînt socotite *similare* cuburile (3 × 3 × 3), *lipsite de similitudine* numerele „solide" de tipul (3 × 4 × 5), *crescătoare*, două laturi egale, și a treia mai mare (4 × 4 × 5), *descrescătoare* — al treilea termen mai mic (4 × 4 × 3) ; cf. Proclos, *In Rempublicam*, II, 36 Kr. Nicom., *In Arithm*, 107 H, Theon, 41 H, 70 D. Epitritul (3 și 4) multiplicat prin 5 formează produsul-bază (3 × 4 × 5) care, multiplicat de trei ori el însuși dă $(3 \times 4 \times 5)^4$ = 12.960.000. Pus sub forma $x^2 \times 100^2$ sau (3 × 4 × 3)(3 × 4 × 3)(5 × 4 × 5) (5 × 4 × 5) = (36 × 36)(100 × 100) = *12.960.000* — prima armonie. Cea de-a doua este alcătuită din două dreptunghiuri ce au o latură egală: a) $3^3 \times 100$; b) fie $(7^2 - 1) \times 100$, fie $(\sqrt{50^2} - 2) \times 100$, ceea ce dă (3 × 3 × 3)(5 × 4 × 5)(4 × 3 × 4)(5 × 4 × 5) = = (27 × 100)(48 × 100) = *12.960.000.* Platon are în vedere aici construcția zisă a numerelor diagonale (Proclos, 25/7, Theon 43 H. 70 D), unde fiecare diagonală (ipotenuză) devine latură și viceversa." V. și Baccou, *op. cit.*, pp. 477—478.

[302] Traducerea se bazează pe lecțiunea manuscriselor δεύτερον δὲ τὰ γυμναστικῆς. Ea a fost uneori emendată în δεύτερόν τε γυμναστικῆς, ceea ce înseamnă „inferioară (muzica) gimnasticii".

[303] Formulă homerică.

[304] Cum arată chiar Platon, această primă formă de degenerare a statului perfect *(timarchia)* seamănă cu constituția spartană. „Periecii" formau, la Sparta, o clasă productivă, liberă, dar aservită „egalilor", adică spartanilor cu drepturi depline, ce nu se îndeletniceau decît cu războiul și administrația cetății. „Slujitorii" ar putea fi echivalentul „hiloților" spartani, a căror condiție era foarte aproape de cea a sclavilor.

[305] Aluzie la faimoasele „mese comune", συσσίτια, ale spartanilor, mijloc important pentru menținerea coeziunii grupului conducător.

[306] Tot la Sparta se pot referi și disprețul pentru tot ce ține de spirit, cît și avariția, rămasă proverbială, a lacedemonienilor.

[307] În „*timarchie*", principiul intermediar al sufletului, „înflăcărarea", τὸ θυμοειδές, este dominant, pe cîtă vreme, în cetatea bună acest principiu era pus sub control.

[308] După cum lumea vizibilă era produsă de către Soare, ea imitîndu-și, după putință, creatorul, așa cum acesta însuși și întreaga lume vizibilă erau produsul lumii inteligibile, tot așa feluritele orînduiri politice sînt, rînd pe rînd, generate fiecare de către orînduirea politică mai bună. Concepția despre istorie schițată de Platon se dovedește astfel a fi într-un deplin acord cu sistemul schițat mai înainte. Această concepție istorică este exact opusul celei pe care noi o îmbrățișăm astăzi : pentru moderni, trecerea timpului aduce progres în instituții și în orînduirile politice ; pentru Platon, aceeași trecere a timpului conduce la regres și degenerare. Fără îndoială că anumite observații asupra condițiilor concrete ale lumii grecești — de exemplu că democrațiile și tiraniile erau mai „noi" decît regimurile oligarhice și aristocratice — îl îndemnau pe Platon să aibă încredere în teoria „degenerării". Să remarcăm, pe de altă parte, că această

„degenerare" poate fi întreruptă. Platon întrevede chiar două mecanisme de „răsturnare" a cursului descendent al istoriei: primul, „artificial", indicat în *Republica*, constă în intervenția filosofilor. Cel de-al doilea mecanism, „natural", va fi menționat în *Legi*: demiurgul distruge periodic cea mai mare parte din omenire, pentru a-i da posibilitatea să se refacă, să înceapă iarăși un ciclu involutiv.

309 Glaucon era expert în muzică, așa cum se văzuse la 398 e. Cît despre faptul că Glaucon dorea mereu să fie primul, aceasta confirmă acea tradiție care îl făcea pe Socrate să-l fi mustrat pe fratele lui Platon ce voia să facă politică încă înainte de a fi împlinit 20 de ani.

310 Omul cu adevărat superior se mulțumește să-i așeze la locul lor pe cei cu adevărat inferiori lui, fără însă să-i trateze cu brutalitate. Cel ce nu stăpînește însă veritabila superioritate — cea a spiritului — simte nevoia să-și exprime apetitul de putere prin stil „autoritarist" și prin terorizarea subordonaților.

311 Acest „tată de ispravă" este desigur adevăratul filosof, ce, trăind într-o cetate obișnuită, se întoarce asupra lui însuși (v. 496 d—e).

312 Adaptare a două versuri din *Cei șapte împotriva Thebei*, 351 și 570.

313 Cf. *Politicul*, 298 c și 299 b. Vezi și Xenofon, *Memorabilia*, III, 9, 11.

314 Termenul *oligarchia* (ca și adjectivul și adverbul derivate) înseamnă, de obicei, „puterea celor puțini". Platon îl face însă să însemne „puterea puținului", adică „puțină putere". În fapt, din numărul redus al conducătorilor nu rezultă slăbiciunea puterii lor.

315 Dacă în omul „aristocratic" domina partea rațională, dacă în omul „timocratic" domina partea înflăcărată, omul oligarhic este primul în care cuvîntul hotărîtor începe să-l aibă partea apetentă, ἐπιθυμητικόν. Să se observe că aceasta din urmă este asemuită Marelui Rege al Persiei, simbol, pentru greci, al puterii sfruntate, tiranice, al *hybris*-ului absolut.

316 Astăzi am zice că „omul oligarhic" este un „refulat".

317 Omul oligarhic este, așadar, reprezentantul perfect al eticii contractualiste. El respectă legea și se comportă decent în societate, nu dintr-o pornire interioară, ci fiindcă se teme de pedepse.

318 „Împuținat fiind ca putere", ὀλιγαρχικῶς; vezi nota 314.

319 Platon ar fi putut să aibă în vedere conspirația lui Cinadon, la Sparta, crede Dièz. — Pentru greci, înnoirile politice, νεωτερισμός (lat. *res novae*) aveau, de obicei, o conotație negativă, pe care termenul românesc nu o poate reda.

320 Cf. 507 a și nota 242bis.

321 Aceasta era procedura obișnuită în democrațiile grecești, astfel încît tragerea la sorți devenea sinonimă cu democrația, cum rezultă din Aristotel, *Rhet.*, I, 8, 1365b 32.

322 Cf. Aristotel, *Politica*, I, 1317a 40: „În democrație, viața este cum o vrea fiecare."

323 Cf. Aristofan, *Acharnienii*, unde Dicaiopolis încheie pace separată cu lacedemonienii.

[324] „Blîndeţea faţă de cei judecaţi", πρᾳότης ἐνίων. Se poate înţelege şi „liniştea unora dintre cei condamnaţi".

[325] Expresia greacă περινοστεῖ ὥσπερ ἥρως a fost înţeleasă felurit de către traducători, datorită înţelesului dublu al cuvîntului ἥρως. Acesta înseamnă, desigur, „erou", personaj al vechilor epopei şi în acest sens este înţeles, în general, de către Schleiermacher, Apelt sau Baccou. Dar ἥρως mai înseamnă şi spirit al morţilor, ori strămoş căruia i se consacră un cult spre a-l linişti, a-l face binevoitor şi a nu-i îngădui să devină o „fantomă", un spirit răufăcător. (E greu de precizat care dintre aceste accepţiuni ale cuvîntului e cea primitivă). În felul cum am tradus, urmîndu-l pe L. Robin, am încercat, pe cît este cu putinţă, să redau ambele idei exprimate prin cuvîntul ἥρως. Condamnatul a cărui sentinţă nu este pusă în aplicare se plimbă prin oraş ca o fantomă, părînd că nu este văzut şi stingherit de nimeni; dar în sfidarea pe care el, astfel, o aduce legii, apare şi ceva „eroic".

[326] Acesta era, într-adevăr, cusurul democraţiei antice cel mai adesea criticat de un Platon, un Xenofon sau un Aristotel: trebuie recunoscut că sistemul desemnării magistraţilor prin tragere la sorţi favoriza această supărătoare situaţie.

[327] Dacă dorinţa de mîncare nu ar fi satisfăcută, am înceta a mai trăi. Este primul criteriu care defineşte dorinţele „necesare", al doilea fiind folosul ce decurge în urma satisfacerii dorinţei. V. 558 d.

[328] Să se remarce, în aceste pagini, importanţa dată de Platon sciziunii interioare, cît şi luptei ce se duce pentru a salva, sau a nimici unitatea sufletească şi *Kosmos*-ul din sine. Nu cred că greşesc socotind că experienţa sciziunii, atît de admirabil descrisă aici, reprezintă datul psihologic primordial al *Republicii* şi poate că nu numai al ei. Or, Platon n-ar putea vorbi astfel şi nu ar putea înţelege toate nuanţele acestei lupte interioare, dacă n-ar fi trăit el însuşi sciziunea şi dedublarea. (V. *Interpretare*, pp. 63—64).

[329] Este vorba, desigur, despre „bondari", adică despre dorinţele şi plăcerile nenecesare. Însoţitorii lui Odiseu mîncaseră din hrana lotofagilor şi nu mai voiau să se întoarcă acasă. Revenirea la sine este asemuită cu *nostos*-ul odiseic. Tema va fi reluată şi de Plotin în *Tratatul despre frumos*.

[330] Joc de cuvinte: πρέσβυς înseamnă atît „bătrîn", cît şi „crainic".

[331] Pentru schimbarea semnificaţiei cuvintelor şi a conotaţiei lor în momentele de prăbuşire a moralităţii publice, vezi Tucidide, III, 82, 4.

[332] μεγάλοισι τέλεσι. Iarăşi o aluzie, nu foarte favorabilă la adresa misteriilor, presupuse a avea o funcţie „kathartică", purificatoare. „Marile misterii" erau, de obicei, „misteriile eleusine".

[333] S-ar putea traduce şi „ultima treaptă a cantităţii libertăţii cîtă apare..."

[334] Trebuie să recunoaştem că multe dintre aceste trăsături ale democraţiei ateniene, pe care Platon le critică şi le ironizează, dar pe care Pericle în faimosul său discurs funebru păstrat de Tucidide le lăuda, ni se par, astăzi, într-adevăr, splendide. Să observăm totuşi că, pentru antici, libertatea însemna mai puţin acel complex

de garanţii constituţionale care trebuie să facă viaţa individului sigură şi să o pună la adăpost de arbitrariul unor decizii administrative, cît dreptul, ce nu avea voie să fie ştirbit, de a lua parte *nemijlocit* la conducerea statului. Această pretenţie se exprima uneori cu atîta forţă, încît Ecclesia (Adunarea poporului) îşi permitea să adopte decizii întru totul ilegale şi neconstituţionale, cum s-a întîmplat în cazul faimosului proces al generalilor învingători la insulele Arginuse. Platon, fireşte, nu este un ,,liberal", dar înainte de a-l acuza de ,,fascism", cum face, bunăoară Karl Popper, trebuie cercetată diferenţa dintre conceptul modern şi cel antic de libertate.

335 Eschil, frag. 337, Dindorff.

336 Proverbul se referă la slujnicile care sînt vrednice ori leneşe după chipul stăpînelor lor. Evident, Platon îi modifică înţelesul.

337 Contrariile sînt cumva legate între ele, astfel încît prezenţa unuia va aduce după sine şi pe celălalt. Cf. *Phaidon*, 60 b—c.

338 Platon preia teoria hipocratică a umorilor al căror dezechilibru ar produce boala. Cetatea însăşi fusese asemuită cu un organism, iar între părţile ei trebuia să existe un acord de tip muzical nu foarte diferit de cel imaginat de către medicină a domni între umorile corpului.

339 Vezi acelaşi tip de împărţire a cetăţii la Euripide, *Rugătoarele*, 238—245.

340 Platon spune δριμύτερον, adică, literal, ,,mai acră, mai acidă", deoarece are în vedere comparaţia cu umorile organismului cărora asemenea atribute li s-ar putea potrivi.

341 Cf. Isocrate, *Antidosis*, 318.

342 ,,Unui preşedinte", προστάτης, lit. ,,cel ce stă în faţă", cf. lat. ***,,prae-sidens"*** — preşedinte.

343 V. Müller, *Frag. Hist. Gr*, I, p. 31, frag. 375 şi Pausanias, VIII, 2,6. — Lykaios este presupus a fi un derivat de la λύκος, ,,lup".

344 Pythia îi răspunsese regelui Cresus, care o întreba dacă regatul său va fi durabil, că, atunci cînd un catîr va fi regele mezilor ,,să fugă pe lîngă Hermos cel cu multe pietre etc...". Or, Cresus a fost înfrînt de către Cirus, fiul unui persan şi al unei prinţese mede, odraslă a două neamuri, aşadar — un ,,catîr".

345 Homer, *Il.*, XVI, 776.

346 Spre deosebire de eroul Cebriones, care căzuse din car (*Il.*, XVI, 743).

347 Periandros, tiranul Corintului, îl întrebase pe Thrasybulos cum să conducă în cea mai mare siguranţă. Acesta, drept răspuns, se mulţumise să reteze într-un lan de grîu spicele cele mai înalte. V. Herodot, V, 92.

348 E vorba, desigur, de liberţii tiranului.

349 Cum s-a observat, versul nu-i aparţine lui Euripide, ci lui Sofocle, fiind citat dintr-o tragedie pierdută a acestuia, *Aiax locrianul*. În plus, sensul frazei era diferit. Pornirea iraţională a lui Platon împotriva poeţilor este manifestă. (V. *Interpretare*)

350 ,,Deopotrivă cu zeiescul", ἰσόθεος; Euripide, *Troad.*, 1169.

351 ,,Celor ucişi", τὰ τῶν ἀπολομένων. O altă variantă a textului permite să se traducă ,,banii rezultaţi din vînzări", τὰ τῶν ἀποδιδομένων.

[352] καλοὶ κἀγαθοί, lit. „buni și frumoși", denumire sub care erau cuprinși mai ales nobilii. Formula a căpătat mai tîrziu o valoare semantică mai largă, desemnînd, în general, pe omul bine educat și vrednic.

[353] παράνομοι. Aceste dorințe „nelegiuite" reprezintă, cum se va vedea mai jos, acel fond primar refulat, pe care, azi, psihanaliza l-a studiat cu atîta interes.

[354] Socrate se referă la incest și la antropofagie. Cf. și Sofocle, *Oedip Rege*, 981—982.

[355] Pentru rolul inconștientului în oneiromanție, vezi Dodds, *op. cit.*

[356] Platon spune, de fapt, „omul demotic" și nu „democratic", cuvîntul „demotic" implicînd o nuanță peiorativă.

[357] E foarte instructiv de comparat diatriba aceasta împotriva lui Eros și a delirului erotic cu lauda lui Eros și a delirului pe care el îl produce, din *Phaidros*, din cel de-al doilea discurs al lui Socrate. Dimpotrivă, în discursul lui Lysias, precum și în primul discurs al lui Socrate care parafraza cuvîntarea retorului, Eros era tratat cam în felul în care îl vedem tratat în *Republica*. După majoritatea interpreților, *Phaidros* urmează, la puțină vreme, publicării *Republicii*. Or, în *Phaidros*, în cel de-al doilea discurs al său, Socrate, mizînd pe delirul erotic în defavoarea cumpătării și a rațiunii, pare că retractează nu numai ceea ce afirmase el însuși, în același dialog, puțin mai înainte, ci și ceea ce afirmase în *Republica*, pentru a relua niște opinii din *Banchetul* (dialog anterior *Republicii*). Își ia așadar „Platon socraticul", învins, cum am văzut în *Republica*, revanșa în *Phaidros*? Edificiul unitar, înălțat cu atîta trudă, în *Republica*, e amenințat de fisuri? Pesemne că da, judecînd atît după *Phaidros*, cît și după *Parmenides*. Unitatea pe care Platon o caută cu înfrigurare nu e niciodată un bun cîștigat definitiv.

[358] Asemenea „dureri ale facerii" iscate de Eros amintesc de τόκος ἐν καλῷ, „zămislirea întru frumusețe" din *Banchetul*. Suferințele cumplite produse de Eros sînt descrise și în *Phaidros*, 251 b—c, dar atît în acest din urmă dialog, cît și în *Banchetul*, Platon nu numai că nu dezavuează aceste pasiuni, dar le și socotește ca fiind în stare să înalțe sufletul către filosofie și unire cu divinul. Vezi și nota anterioară.

[359] Joc de cuvinte: ἀναγκαῖος înseamnă atît „necesar", cît și rudă de sînge. Curtezana este οὐκ ἀναγκαία, „nenecesară" în timp ce mama este ἀναγκαία, „rudă de sînge".

[360] οὐδ' ἴκταρ βάλλει.

[361] Spre a menține cît mai clară analogia individ — cetate, Platon utilizează vocabula cretană μητρίς tradusă „matria", ce corespunde „mamei", așa cum „patria", πατρίς, corespunde „tatălui".

[362] Un astfel de număr mare de sclavi constituia, pare-se, o extremă la Atena în secolele V—IV. Numărul sclavilor, chiar în familiile bogate, era, de obicei, mult mai mic (v. Beloch, *Die Bevölkerung der Griechischen-Römischen Welt*).

[363] Cf. Xenofon, *Hieron*, 1,2: „Tiranii nu au parte să vadă lucrurile cele mai frumoase. Căci pentru ei nu este deloc sigur să se ducă acolo unde nu vor putea fi mai puternici decît cei din partea locu-

lui, nici treburile de acasă nu și le pot pune în atîta siguranță, încît să le lase pe mîna altora."

[364] διὰ πάντων κριτῆς. Interpretare nesigură, expresie tradusă felurit de către traducătorii *Republicii*.

[365] Cf. *Phaidon*, 64 d.

[366] Binele și Răul, Frumosul și Urîtul pot fi considerate ca avînd un caracter obiectiv și de aceea cel ce raționează corect ar putea să le distingă. Plăcerea însă nu poate fi decît subiectivă. Cum s-ar putea atunci distinge între plăceri și afirma că unele sînt superioare altora? Răspunsul lui Platon este, în esență, că, dacă plăcerile în sine nu pot fi deosebite, indivizii, la care ele se raportează, pot fi. Mai mult, există indivizi care au experiența mai multor tipuri de plăceri; aceștia sînt mai în măsură să judece decît cei care nu au decît experiența unui singur tip de plăceri. Această argumentație va fi completată prin teoria distincției dintre plăcerile autentice și cele neautentice.

[367] ἐσκιαγραφημένη τις. Aflată, deci, în raport cu plăcerea reală în același raport în care se află un desen față de o pictură, lucrată deci în culori.

[368] Teoria va fi reluată și amplificată în *Philebos*, 51 b.

[369] Teoria plăcerilor expusă aici, cît și comparația făcută sînt consonante cu teoria cunoașterii. Plăcerea adevărată și pură este analogă adevărului și științei, durerea — ignoranței, iar plăcerea obișnuită — opiniei ce oscilează în „spațiul intermediar" dintre știință și ignoranță.

[370] Manuscrisele poartă ἀεὶ ὁμοίου, „mereu la fel", dar s-a impus, în general, corecția ἀεὶ ἀνομοίου, „mereu diferit", mai în acord cu sensul pasajului.

[371] „Copite de fier", ὁπλαί, foarte aproape de ὅπλα care înseamnă „arme".

[372] τὸ στέγον ἑαυτῶν. τὸ στέγον înseamnă „ceea ce poate păstra, sau conține ceva", așadar un înveliș. Platon asociază probabil acest participiu neutru cu substantivul înrudit στέγος care înseamnă și „mormînt" sau „urnă funerară", trimițînd astfel la faimosul aforism orfic σῶμα σῆμα: „Trupul e un mormînt (al sufletului)".

[373] Stesichoros ar fi compus un poem în care o ponegrea pe Elena. Drept pedeapsă și-ar fi pierdut vederea. Retractînd, a scris un nou poem în care a susținut că, în realitate, grecii și troienii nu s-au bătut pentru o femeie în carne și oase, ci pentru o „fantomă", un „eidolon"; ca urmare a reînceput să vadă. Cf. *Phaidros*, 243 a cît și *Comentariul* lui Hermeias la locul respectiv — Platon, *Opere*, vol. IV, pp. 620—622 și notele.

[374] „Regele" este desigur „omul filosofic", adică cel ce exercită o legitimă suveranitate asupră-și.

[375] Platon înmulțește mai întîi rangul plăcerii tiranului față de cel al omului oligarhic, cu rangul plăcerii acestuia din urmă față de cel al plăcerii omului regal. Așadar: $3 \times 3 = 9$. În continuare însă, Platon socotește că acest număr trebuie ridicat la cub, poate fiindcă el crede că plăcerea trebuie considerată în extensia ei spațială, tridimensională: $9^3 = 729$, număr ce-l încîntă pe Socrate, deoarece el reprezintă, după pythagoricianul Philolaos, numărul zilelor și al nopților unui an. Pe de altă parte, tot Philolaos avea în

vedere şi doi Mari Ani, unul alcătuit din 729 de luni, celălalt — din 729 de ani. Vezi şi Brumbough Robert, *Plato's Mathematical Imagination.*

[376] Există, aşadar, un „om exterior" şi un „om interior" — partea raţională, spirituală din suflet. Se vede încă o dată felul analogic în care Platon edifică sufletul şi funcţiile sale.

[377] Nimeni nu face răul de bunăvoie şi nici nu se amăgeşte de bunăvoie. Cf. 382 a.

[378] Eriphyle era soţia lui Amphiaraos, regele-profet din Argos. Pe ea, Polynices, cu ajutorul unui colier dăruit, o determinase să-l convingă pe soţul ei să ia parte la expediţia împotriva Tebei, deşi acesta ştia că acolo îşi va pierde viaţa.

[379] Platon nu vorbise mai înainte (588 d) despre „şarpe". Spre deosebire de Dièz, cred că filosoful nu se referă prin acest termen „la părţile inferioare ale înflăcărării", ci la fiara policefală, ce aminteşte o Hydră, aşadar un fel de balaur reptilian.

[380] V. 344 c.

[381] „În cetatea sa proprie", ἔν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει, „nu însă ... în ţara sa de baştină" (lit. în patrie), ἔν γε τῇ πατρίδι,. În meditaţia stoică şi apoi neoplatonică de mai tîrziu valoarea termenilor va tinde să se inverseze şi mai ales cuvîntul „patrie" va desemna „patria spirituală" : „Patria noastră este locul de unde am purces şi tatăl acolo este. Ce călătorie şi ce fugă e aceasta /spre patrie/ ? Nu trebuie înfăptuită cu picioarele. Căci picioarele poartă pretutindeni doar dintr-un loc într-altul. Nici cu carul nu trebuie călătorit şi nici navigat, ci, de parcă închizînd ochii, trebuie schimbată vederea aceasta pe o alta, ce e necesar a fi trezită, vedere pe care oricine o are, dar puţini o folosesc." Plotin, *Tratat despre frumos* (*Enn.*, I, 6).

[382] Platon are, prin acest „model ceresc", în vedere, fie faptul că „cerul", *kosmos*-ul este alcătuit după acelaşi plan fundamental cu cetatea şi sufletul drepte, fie că, mai degrabă, prin această expresie trebuie să înţelegem lumea Ideilor eterne, „cerul inteligibil".

[383] Această reluare a atacului împotriva poeziei apare a fi un fel de interludiu în cadrul foarte coerent al economiei operei. Care să fie semnificaţia acestei reluări ? Răspundea oare Platon unor obiecţii *deja* formulate împotriva aserţiunilor sale din Partea a II-a, în ipoteza că acea parte ar fi fost publicată mai devreme ? (vezi *Lămuririle preliminare*). Sau cumva simţea el însuşi că exorcizarea poeziei (cu tot ceea ce aceasta reprezenta pentru el) nu fusese încă înfăptuită suficient ?

[384] Homer este dascălul poeţilor tragici, prin faptul că le-a furnizat un mare număr de teme mitice, cît şi o anumită concepţie antropomorfică despre zei.

[385] Iarăşi o mică reprezentaţie de „ironie socratică" ce urmăreşte să sugereze permanenţa trăsăturilor familiare ale unui personaj prin intermediul unor „formule", căci prin conţinutul spuselor el nu mai poate fi recunoscut.

[386] Oare de ce alege Platon astfel de exemple şi nu pe cel al unui „lucru" cu adevărat natural, de exemplu, pasăre, om etc. ? S-ar putea spune că, în cazul unui artefact, este mai uşor de distins obiectul individual cît şi, mai ales, făcătorul său, de „lucrul în

sine" și făcătorul acestuia din urmă. Să nu uităm, pe de altă parte, că, pentru greci, zeii sînt cei care i-au învățat pe oameni cum să-și confecționeze toate obiectele utile, ei sînt cei care i-au civilizat pe oameni dîndu-le artele. Astfel, Platon putea cu ușurință considera că Ideea patului este opera zeului.

[387] Cf. *Sofistul*, 230 e—234 c.

[388] „Patul din firea lucrurilor", ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα.

[389] Platon renunță imediat la acest „fie că n-a dorit" arătînd că necesitatea singură explică unicitatea inteligibilelor. Se sugerează însă cumva existența unei identități dintre voința divină și necesitate? Vrea Platon să spună (întocmai ca teologii de mai tîrziu) că voința și putința divină coincid?

[390] Problema multiplicării inteligibilelor „omonime" va duce, cum se știe, la formularea faimosului argument al „celui de-al treilea om" în *Parmenides* (132 a—b), argument reluat de Aristotel spre a demola teoria Ideilor a maestrului său. Platon pare că răspunde anticipat acestei obiecții, deși, ce-i drept, destul de neclar. Cred însă că, în principiu, demonstrația avută în vedere ar putea suna cam în felul următor: două paturi „în sine", ambele inteligibile nu pot exista. Căci dacă ar exista, ar trebui să fie distincte unul de celălalt. Or, prin ce anume ar putea fi distincte? Prin forma lor (prin Idee) nu e cu putință, căci pe aceasta o au în comun, de vreme ce sînt ambele paturi. Prin culoare, mărime, material — nu, căci inteligibilul este lipsit de culoare, mărime, material. Prin poziție — iarăși nu, căci inteligibilul nu ocupă un loc în spațiu. În consecință, neputînd fi distincte, paturile s-ar confunda, nu ar fi două ci unul singur.

[391] „Înființător", φυτουργός.

[392] Vezi nota 235. Cred că motivul profund pentru care Platon nu „salvează" arta, deși era în măsură să o facă, este că el simte capacitatea artei și a poeziei de a încuraja crizele lăuntrice, și simte aceasta deoarece el însuși era predispus unor astfel de crize.

[393] Ar fi vizat aici Antisthenes, care îl admira cu înflăcărare pe Homer. Probabil că, totuși, destinația acestor afirmații este mult mai largă.

[394] În *Ion*, ca și în *Apologie*, dar și în *Phaidon* și *Phaidros*, Platon arătase că poetul bun, deși nu știe ce spune, spune totuși bine, deoarece el se află sub un „dicteu" divin, ieșind din sine (fiind deci în extaz) și aflîndu-se în mîna zeului. Acum însă, în *Republica*, ignoranța poetului nu mai este suplinită de „inspirația" divină. Platon trece sub tăcere această caracteristică a poetului, pe care o crede probabil capabilă să justifice prea lesne ruptura și dedublarea interioare. În *Apologie*, *Ion* sau chiar *Phaidros* vorbea, prin Platon, încă Socrate; aici, în *Republica*, prin Socrate, vorbește Platon.

[395] Charondas din Catana (Sicilia), legislator al coloniilor chalcidiene din Magna Graecia în sec. VI.

[396] Thales prezisese o eclipsă de soare ce a avut loc în anul 585 î.e.n., făcuse însemnate descoperiri în geometrie, îi slujise regelui Cresus drept inginer militar, ajutîndu-l să-și treacă armata peste rîul Halys etc. — Lui Anacharsis Scitul i se atribuiau inventarea ancorei și a roții olarului.

[397] Numele „Creophylos" este într-adevăr comic, însemnînd „Neam-de-carne". Ar fi fost amorezul, discipolul sau ginerele lui Homer.

[398] În mod tradițional, pictura și artele plastice erau așezate în rîndul „artelor manuale", în timp ce poezia sau muzica erau legate mai degrabă de mantică decît de vreun meșteșug. Platon unifică, prin teoria sa asupra imitației, artele poetice și artele plastice, intenția sa fiind cea de a umili pe primele. Aristotel, în *Poetica*, va relua teoria imitației, reabilitînd-o însă.

[399] Adică, după ce ele își pierd ritmul, măsura, armonia etc. Cf. și Isocrate *Evag.*, III. Platon dăduse chiar el un exemplu, în *Republica* (393 d-e), cînd parafrazase, în proză, începutul *Iliadei*.

[400] Platon are, firește, o concepție finalistă: ființele, ca și artefactele, sînt create în vederea unui scop, unui „bine".

[401] Care este partea irațională din noi căreia i se adresează arta? Partea înflăcărată, sau partea apetentă? Platon nu precizează, dar probabil că le are în vedere aici pe ambele, opunîndu-le laolaltă părții raționale.

[402] Deocamdată, Platon a stabilit inferioritatea artei și a poeziei în baza unor argumente filosofice: ele reprezintă copiile unor copii. Acum vor veni la rînd argumentele morale: arta (în special tragedia și comedia, ca și pictura) distruge armonia interioară a sufletului.

[403] V. 387 e.

[404] „Partea iritabilă", τὸ ἀγανακτητικὸν, vezi nota 402.

[405] Spre a explica și justifica, în același timp, aceste reacții, Aristotel va utiliza celebra sa teorie a „purificării" (*katharsis*), sugerată probabil de practicile homeopatice ale medicinei hipocratice. Platon însă, ca să spunem așa, nu are încredere în „homeopatia" spirituală, ci se bizuie doar pe „allopatie".

[406] Vezi nota 384.

[407] Într-adevăr, încă Xenophanes din Colophon și Heraclit din Efes criticaseră imoralitatea și antropomorfismul zeilor lui Homer și Hesiod. Nu se cunosc însă poeții de la care provin citatele disprețuitoare la adresa filosofiei.

[408] V. C. Noica — *Cuvînt prevenitor*, p. 13. Cred totuși că Platon a osîndit poezia imitativă fără apel: el cunoaște bine forța poeziei și știe că „argumentele" acesteia nu pot fi raționale. Platon spune, în definitiv, că poezia va fi reprimită în cetate, atunci cînd va înceta să mai fie poezie. Felul în care Platon „uită" de propria sa sugestie, că s-ar putea ca pictura (și arta imitativă în general) să nu imite obiectele concrete, ci modelele ideale (nota 235), dovedește că el nu ar accepta nici o justificare morală a poeziei, eventual bazată pe teoria purificării. E o „vinovată" rea-voință aici, ce se deghizează cu abilitate.

[409] O corecție, urmată de prezenta traducere, propune ᾀσόμεθα, „vom cînta", în loc de αἰσθόμεθα, „știm". Ideea generală a pasajului este interesantă: Platon simte că înaintea argumentelor iraționale ale poeziei, a magiei acesteia, simpla rațiune nu este suficientă. Imaginează atunci că întreaga sa construcție ar putea avea și o forță de atracție irațională, că ea ar fi nu numai un fel de „mit", dar și un fel de „descîntec", ἐπῳδή. „Știința totală" implică, cum s-a

văzut, totalitatea sufletului, și nu doar partea sa rațională, deși aceasta trebuie să conducă și ar fi cu totul greșit a vedea în demersul lui Platon doar un exercițiu de logică.

[410] Vezi alte dovezi ale nemuririi sufletului în *Phaidon* și *Phaidros*. Demonstrația de aici, socotită, ironic, de către Socrate, a fi ușoară, este prea puțin convingătoare. Într-adevăr, Platon definește noțiunea de „rău propriu" al unei entități ca fiind cel mai mare rău cu putință pentru acea entitate. Apoi el, luînd cazul sufletului, identifică răul propriu acestuia cu viciul. De unde rezultă că viciul, neputînd să distrugă sufletul pînă la neființă, nimic altceva nu o va putea face. Nimic însă nu ne-ar împiedica să identificăm „răul propriu" sufletului, nu cu viciul, ci cu destrămarea sufletului, de unde ar rezulta că sufletul este muritor. În fapt, Platon utilizează ambiguitatea cuvîntului κακὸν, „rău", care poate avea, în unele contexte, precise nuanțe morale. Dar trebuie să observăm că nu înțelegem același lucru nici în românește, prin cuvîntul „rău", în expresiile un „om rău" și o „casă rea". (În grecește o formulare ca o „casă rea" este, dealtfel, mult mai firească decît în românește).

[411] Platon respinge apariția *ex nihilo*. Or, dacă sufletele ar trebui să apară din „ceva", acest „ceva" nu poate fi nici nemuritor, căci nemuritorul nu poate înceta să mai existe, spre a deveni altceva, nici muritor, căci atunci s-ar deschide posibilitatea ca, pe rînd, în infinitul timpului, toate să devină nemuritoare.

[412] „Așa cum ne-a apărut nouă a fi sufletul". Formularea lui Platon este relativ ambiguă. De aceea unii au înțeles-o în sensul că sufletul *are* o bună unire (Chambry), alții, dimpotrivă, au socotit că sufletul *nu are* parte de o bună unire (L. Robin). Poate că ambiguitatea este voită de Platon, care lasă, la 612 a, deschisă problema dacă, în adevărata sa fire, (cînd este despărțit de trup), sufletul este simplu sau compus.

[413] Glaucos fusese un pescar, care, istovit de bătrînețe, se aruncase în mare; devenise nemuritor și menit să colinde veșnic mările și litoralul acestora, urîțit de alge, scoici, dar dăruit cu puterea de a prevesti viitorul.

[414] Casca lui Hades îl făcea invizibil pe cel ce o purta, cum se întîmplase cu Perseu, cînd acesta o ucisese pe Gorgona Medusa.

[415] V. 361 a-d și 367 e.

[416] „Premiile biruinței sale", νικητήρια. La 608 b, „încercarea (omului) de a deveni vrednic sau rău" fusese denumită ἀγὼν. Termenul înseamnă, deopotrivă, „luptă", dar și „luptă sportivă, competiție". Această ultimă semnificație atrage după sine imaginea celor doi oameni — a dreptului și a nedreptului — închipuiți ca doi alergători la cursă. Vezi 613 b-c și 621 d.

[417] Cf. *Theaitetos*, 176 b, 177 a; *Legile*, 716 b-d. Asemănarea cu Zeul în măsura posibilului pentru om devine una dintre definițiile tradiționale ale filosofiei în antichitate.

[418] Majoritatea editorilor suprimă aici două verbe ce apar în manuscrise al căror sens este „vor fi chinuiți și arși cu fierul roșu" ce par a reprezenta o interpolare.

[418 bis] Joc de cuvinte: οὐ μέντοι 'Αλκίνου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός. Istorisirile lui Odiseu de la curtea lui Alcinoos, regele feacilor, se numeau ***Alkinou apologos***; expresia

însemna, de obicei, fabulă, poveste mincinoasă, fantezistă. Socrate, dimpotrivă, va rosti acum un *alkimou apologos*, adică „istorisirea unui om viteaz", ce are toţi sorţii să fie adevărată.

[419] S-ar putea înţelege şi „a lui Er armeanul, pamphyl de neam".

[420] „Dreapta", „susul" şi „înaintele" erau, în concepţia orfico-pythagoreică, benefice; „stînga", „josul" şi „înapoia" erau, dimpotrivă, malefice. Întreg mitul lui Er este semănat, cum s-a observat, cu motive orfico-pythagoreice. Dar adesea îmi pare că este vorba mai degrabă despre o parodiere a escatologiei orfice, în sensul ei profund, dacă nu chiar despre o opoziţie făţişă faţă de aceasta.

[421] În această descriere a mecanismului ceresc, Platon se inspiră, pare-se, din anumite mecanisme destinate explicării mişcării planetelor şi folosite deja în cadrul Academiei (v. Dièz nota, p. 117, vol. III). Luminile ce prind laolaltă cerul, pe care Platon le compară cu funiile ce legau o corabie, sînt, probabil, *meridianele* sferei cosmice. — Să se observe că în această descriere apar şi unele elemente simbolice demne de notat, dintre care cel mai însemnat este axa cosmică reprezentată în forma unei raze verticale de lumină. Ceva asemănător întîlnim şi în reprezentările indiene, unde se vorbeşte uneori despre axa cosmică în chipul unei raze de lumină, ori ca despre un „bambus de aur". V. Sergiu Al-George, *Arhaic şi universal*, Bucureşti, 1981, pp. 34, 39, 93.

[422] Fiecare „roată" reprezintă orbita uneia dintre cele şapte planete (astre rătăcitoare), iar prima, cea mai mare, care le cuprinde pe celelalte, reprezintă „cerul" stelelor fixe, sau, mai degrabă, banda Zodiacului, în interiorul căreia se petrec revoluţiile planetare.

1-a	roată	corespunde	Zodiacului		
a 2-a	roată	corespunde	orbitei	lui	Saturn
a 3-a	,,	,,	,,	,,	Iupiter
a 4-a	,,	,,	,,	,,	Marte
a 5-a	,,	,,	,,	,,	Mercur
a 6-a	,,	,,	,,	,,	Venus
a 7—a	,,	,,	,,		Soarelui
a 8-a	,,	,,	,,		Lunii

Pămîntul se află, imobil, în centrul Universului.

[423] Lăţimea cercurilor marginale indică, probabil, lăţimea benzii cereşti în care se desfăşoară revoluţia planetei respective. Primul cerc are lăţimea maximă, deoarece Zodiacul cuprinde orbitele celorlalte planete. — Culoarea cercurilor corespunde desigur culorii luminii planetei respective, cît şi strălucirii ei. Se observă menţiunea că lumina celui de-al optulea cerc (a Lunii) este primită de la cel de-al şaptelea (Soarele), lucru cunoscut în astronomia greacă încă din sec. VI, de la Anaximenes. — Planetele sînt antrenate de revoluţia diurnă a bolţii cereşti, dar săvîrşesc şi o mişcare proprie, retrogradă, a cărei perioadă variază de la planetă la planetă. Din acest punct de vedere trebuie observat că pe vremea lui Platon se credea că Soarele şi planetele „interioare" (Mercur şi Venus) au perioade de revoluţie egale. De-abia mai tîrziu se va descoperi că revoluţiile acestor trei astre se realizează în perioade diferite şi ca atare ordinea în care au fost aşezate planetele în sistemul lui Ptole-

meu (luîndu-se drept criteriu mărimea perioadei) va fi următoarea: Saturn, Iupiter, Marte, Soare, Venus, Mercur, Luna.

[424] Este vorba despre faimoasa ,,muzică a sferelor" ce ar însoți mișcarea celor opt sfere cerești. Rezultă o armonie a tuturor celor opt sunete ale octocordului (*dia passon*).

[425] Clotho, care cîntă prezentul, atinge circumferința exterioară, deoarece aceasta este cea a revoluției diurne a ,,zilei de azi". O atinge cu dreapta, pentru că revoluția de la est la vest este ,,directă". Atropos, care cîntă viitorul, atinge circumferințele interioare, deoarece viitorul este înscris în mersul astrelor și face aceasta cu stînga, pentru că mișcarea planetelor este inversă. În sfîrșit, Lachesis participă la ambele mișcări, deoarece trecutul a fost mai întîi un viitor, apoi — un prezent. Vezi și L. Robin, nota 104, p. 1374, vol.I.

[426] ,,Lachesis" înseamnă, etimologic, ,,cea care dă sorții", de la verbul *lanchano*, ,,a obține ceva prin tragere la sorți."

[427] ,,Profet", în sensul etimologic al cuvîntului, de ,,purtător de cuvînt".

[428] ,,Suflete de-o zi". Expresie mai degrabă poetică, căci sufletele sînt nemuritoare. Sau poate Lachesis se referă la viața pămîntească trăită anterior, ce e ,,o zi" în comparație cu Marele An Cosmic.

[429] Iată marea diferență față de orfism: acesta socotea că dobîndirea beatitudinii și eliberarea din ciclul nesfîrșit al reîncarnărilor se poate obține prin inițiere, prin participarea la anumite rituri și prin proferarea unor formule rituale de către sufletul celui mort, în momentul ajungerii ,,dincolo". Dovadă, tăblițele orfice găsite în sudul Italiei ce descriu ce-l așteaptă pe mort. Iată textul celei mai cunoscute, găsită la Petelia: ,,Vei afla un izvor la stînga casei lui Hades/și lîngă el un chiparos alb./ De acest izvor să nu te apropii./ Vei mai găsi și alt izvor, o apă rece curgînd /din lacul Memoriei; paznici stau înainte. /Să spui: «sînt fiu al pămîntului și al cerului înstelat, neamul meu este ceresc — o știți doar și voi/. Mă sting de sete și pier. Dați-mi degrabă/ apă rece curgînd din Lacul Memoriei./» Iar ei îți vor da să bei din lacul divin/ și apoi vei domni laolaltă cu ceilalți eroi". Pentru Platon, dimpotrivă, nu există eliberare din ciclul reîncarnărilor, și nici nu există o formulă prin care poți fi sigur că după moarte te așteaptă o soartă mai bună. Singurul lucru cu putință este ca, uzînd de libertatea și de discernămîntul său, omul să aleagă o viață mai bună. În acest caz, după moarte, el se poate bucura de 1000 de ani de beatitudine în lumea cerească, iar apoi, procedînd cu înțelepciune, poate face o nouă alegere, mai bună decît prima. Două sînt, așadar, momentele în care se exprimă libertatea alegerii umane: 1. alegerea modelului de viață și 2. cultivarea virtuții în timpul vieții pămîntești. Or filosoful este cel care — ne va spune Platon — poate profita cel mai bine de aceste două momente de libertate; el, așadar, urmează să fie și cel mai fericit.

[430] Una dintre extreme este să săvîrșești suprema nedreptate, cealaltă este s-o înduri. Ambii sînt vinovați, căci din neștiință au ales prost.

[431] Cf. *Phaidon*, 81 d—82 b.

[432] Așadar, omul ,,obișnuit", lipsit de exercițiul filosofiei, după ce a trăit relativ cu dreptate și s-a bucurat de drumul ceresc de o mie de ani, va avea toate șansele să aleagă rău și să sufere, după moarte,

în consecinţă. A doua oară însă va alege mai cu cap şi va trăi mai bine, primindu-şi apoi răsplata. În general deci, sufletele se vor „balansa" veşnic între vieţi ceva mai bune şi vieţi ceva mai rele; doar filosoful, evitînd capcanele ce apar în momentul alegerii, va alege vieţi din ce în ce mai bune, evitînd tot mai mult atît suferinţele pămînteşti, cît şi pedepsele infernale. Nu eliberarea din ciclul devenirilor îl aşteaptă — cum cred orficii şi budiştii — ci doar eliberarea din veşnicul balans între mai bine şi mai rău al celor mulţi.

433 Platon spune „Thamyras", dar am folosit forma mai obişnuită a numelui acestui legendar muzician, pedepsit de Muze cu orbirea pentru trufia sa.

434 Cum s-a văzut şi din alegoria fiarei tripartite, leul simbolizează „înflăcărarea", τὸ θυμοειδές, trăsătură de caracter specifică lui Aias.

435 Vulturul este pasărea regală prin excelenţă, potrivită, aşadar, regelui Agamemnon.

436 Atalanta luase parte alături de alţi eroi la vînarea mistreţului calydonian. Dar, în ciuda contribuţiei ei decisive la uciderea fiarei, fusese în final defavorizată la împărţirea prăzii.

437 După tradiţie, constructorul calului troian.

438 Cf. şi *Phaidros*, 248 d-e.

439 „Clotho" înseamnă, literal, „Torcătoarea", iar „Atropos" — „Cea care nu se întoarce".

440 Reminiscenţa, *anamnesis*, pe care Platon întemeiază învăţarea (cf. *Menon*) devine, în felul acesta, mult mai dificilă în cazul sufletelor ce au băut mult din această apă.

441 O altă lecţiune presupune traducerea „din sus", ἄνωθεν, poate mai în acord cu imaginea „stelelor căzătoare".

442 „Rîul de uitare". Textul poartă τὸν τῆς Λήθης ποταμόν, ceea ce se traduce de obicei prin „rîul Uitării", sau „rîul Lethei". Dar să fi uitat Platon (sic!) că, doar cîteva rînduri mai sus, vorbise despre „cîmpia Uitării", dar despre „rîul Nepăsării"? Unii traducători (ca Robin) au încercat o formulă de compromis, spunînd „rîul din cîmpia Uitării". Părerea mea este însă că, spre deosebire de 621a, aici, substantivul „Lethe" trebuie luat ca nume comun şi nu ca nume propriu. (Probabil că ar trebui făcută corecţia respectivă în textul grec). Desigur, efectul imediat al apei este uitarea; de aceea el poate fi numit şi aşa: „rîu de uitare". Dar nu acesta este adevăratul său nume, aşa cum socoteşte mitologia populară. Căci, pentru Platon, nu este vorba despre o simplă uitare, ci despre ceva mai grav şi mai adînc: despre o mare *nepăsare* faţă de spirit, de o *nesimţire* vinovată. Aceasta este „pîngărirea" la care se referă filosoful şi despre care simpla uitare nu poate da seamă.

443 Vezi nota 432.

444 Vezi *Interpretare*, p. 78.

ANEXĂ

EVIDENȚA ȘI ADEVĂRUL

1. În muzică, lucrurile stau simplu: notele false sînt întotdeauna supărătoare și trebuie degrabă izgonite. Putem însă vorbi la fel și despre gîndurile false? Avem dreptul să le înlăturăm după ce le-am încercuit cu creionul roșu și am pronunțat o sentință fără apel, spre a le depune, eventual, cu condescendență, dar și cu teama de a nu ne molipsi, în leprozerii filosofice special amenajate? Dar ce să facem cu acele gînduri care, deși nu trag prea greu pe cîntarul adevărului, știu să ne forțeze indulgența? Și ce să facem cu cele care nu se lasă izgonite? Să le exorcizăm? Cum anume? Dar dacă, alături de erorile rele, mai există și erori bune — pînă unde să mergem cu inflexibilitatea? Și cum să le deosebim, spre a nu păcătui, nici contra adevărului, dar nici contra binelui?

Iată unele din întrebările pe care lectura unor pagini din *Republica* lui Platon, consacrate teoriei cunoașterii (epistemologiei) le-a provocat. Ar fi o deșartă prezumție a pretinde că rîndurile de față pot oferi vreun răspuns, fie el și timid. Ele nu-și doresc decît o funcție de „ecou": să amplifice și să dramatizeze problema, servind astfel la circumscrierea acestui „caz" de scandal: au și notele false ale gîndului vreun rost?

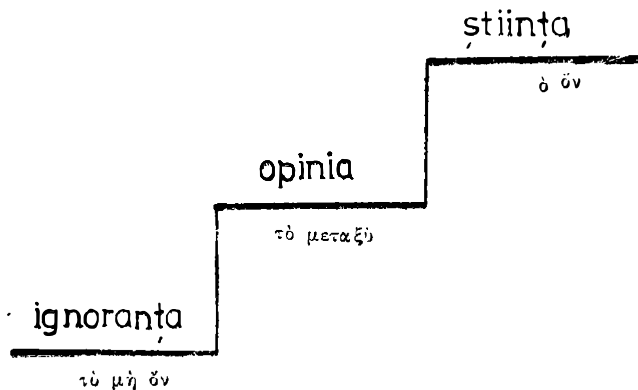
2. Epistemologia lui Platon din *Republica* (dar nu numai de aici) presupune că drumul cunoașterii are trei etape: „ignoranța" (punctul de pornire) ἄγνοια, „opinia" (stația de tranzit) δόξα și „știința" (punctul terminus) ἐπιστήμη. „Ignoranța" produce falsuri, erori, „ceea-ce-nu-este", μὴ ὄν, „știința" comunică adevăruri, arătînd „ceea-ce-este", ὄν, în timp ce „opinia" oferă valori intermediare, situate undeva între adevăr și fals, adică între „ceea-ce-este" și „ceea-ce-nu-este" (477 a). (Mai departe, Platon va subdiviza nivelul „științei", cît și pe cel al „opiniei", în cîte două stadii fiecare, dar pentru ceea ce ne interesează acum această subdiviziune poate fi lăsată deoparte).

Să încercăm a da un conținut mai precis acestor trei stadii ale cunoașterii. Fie o judecată universal-afirmativă de tipul „orice *A* este *B*". Această judecată se referă — să zicem — la două clase *reale* — *A* și *B* — între care există o relație de incluziune iarăși *reală*: $B \subset A$. Acum, dacă cineva face afirmația de mai sus, s-ar putea spune că ea este „știință", că produce un adevăr, întrucît ea reflectă o realitate, „ceea-ce-este", de vreme ce între expresia verbală și realitate există o echivalență, o „adaequatio" cum spunea Toma din Aquino. Dimpotrivă, dacă s-ar pretinde, în situația dată, că „nici un *A* nu este *B*", judecata s-ar referi la ceva care „nu este", μὴ ὄν și de aceea, lipsind „adaequatio", ea ar fi subsumabilă „igno-

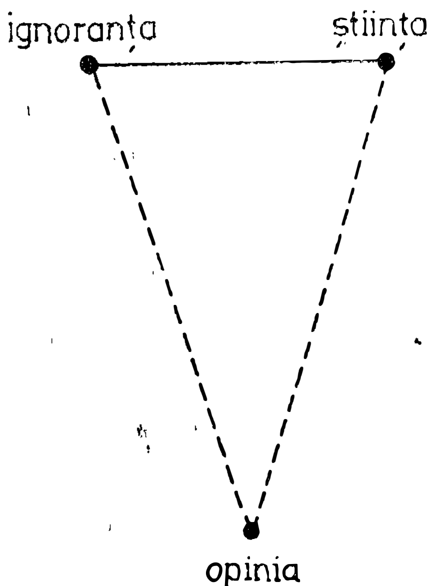
ranţei". Pînă aici am regăsit aidoma structura epistemologiei platoniciene.

Dar Platon vorbeşte şi despre „opinie", despre starea intermediară. De unde poate apărea aceasta? Observăm că o judecată s-a arătat a fi adevărată ori falsă în urma unei *confruntări* cu o anume realitate. Să presupunem însă că, într-un anume caz, o asemenea confruntare nu este pe deplin posibilă. Aceasta se poate întîmpla, bunăoară, atunci cînd termenii propoziţiei sînt definiţi imprecis, ori inconsecvent, ceea ce poate da naştere la variante de interpretare. De exemplu, judecata „toate obiectele de artă sînt frumoase" nu poate fi socotită nici falsă, nici adevărată, o confruntare riguroasă fiind cu neputinţă. Căci atît predicatul asertiunii, cît şi subiectul ei au un înţeles vag, variabil, susceptibil de numeroase alunecări de sens. De asemenea, confruntarea este imposibilă, atunci cînd judecata este, formal, incompletă, cum ar fi cazul propoziţiei „copiii sînt buni", unde absenţa unei cuantificări a subiectului generează ambiguitate. Este vorba despre *anumiţi* copii care ar fi buni, sau despre *toţi* copiii? În primul caz, propoziţia pare a fi adevărată, în timp ce în cazul al doilea, ea este mai degrabă falsă, căci nu toţi copiii sînt buni. Dar Platon însuşi dă un exemplu de astfel de propoziţii ambigue, citînd o ghicitoare „despre un eunuc ce loveşte un liliac", unde alunecările sensurilor cuvintelor întunecă enunţul (479 c).

Iată, aşadar, „opinia" făcîndu-şi intrarea în scenă, iar Platon se grăbeşte să-i atribuie şi ei un corespondent ontologic, procedînd, astfel, ca în cazul „ştiinţei" şi în cel al „ignoranţei": „opiniei" îi va corespunde „ceva" situat între „ceea-ce-este" şi „ceea-ce-nu-este" μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος. Are el şi acum dreptate? Dacă da, opinia va fi, în mod firesc, aşezată între celelalte două — „ştiinţa" şi „ignoranţa" — aşadar va ocupa treapta intermediară a unei „scări". Platon ne propune, prin urmare, un model „scalariform" al cunoaşterii, a cărui importantă particularitate este că „opinia" — termenul mediu — se apropie în mai mare măsură de fiecare dintre cei doi extremi, decît se apropie aceştia doi între ei:



Numai că îndreptăţirea acestui model mi se pare a fi şubredă: Căci, oricît de diferite între ele şi de îndepărtate ar fi „ştiinţa" şi „ignoranţa", după cum am văzut, ele au totuşi ceva important în comun: ambele se arată a fi ceea ce sînt *doar în urma unei confruntări cu realul.* Duce confruntarea la concluzia unei *adaequatio* — avem de-a face cu „ştiinţa"; confruntarea impune o *inadaequatio* — am aflat „ignoranţa". Spre deosebire de ambele însă, „opinia" apare atunci cînd confruntarea *lipseşte* sau *este cu neputinţă.* Cu alte cuvinte: înainte de a stabili dacă o judecată este falsă sau adevărată, trebuie să hotărîm dacă sîntem în măsură să stabilim ceva în legătură cu ea, aşa după cum înainte de a decide dacă să vopsim un obiect în alb sau în negru, trebuie să aflăm dacă obiectul poate primi o vopsea, oricare ar fi aceea. Iată de ce „opinia", în realitate, se apropie atît de „ştiinţă", cît şi de „ignoranţă", nu mai mult, ci *mai puţin,* decît se apropie acestea două între ele, arătîndu-se a fi cumva contrarie ambelor. Ea nu poate, aşadar, reprezenta „termenul mediu", căci ea nu este „între ştiinţă şi ignoranţă", ci în afara lor. Schema „scalariformă" a formelor cunoaşterii ar trebui înlocuită printr-o schemă triunghiulară:



3. Platon însă, cum vedem, ţine la schema sa „scalariformă", deşi — zicem noi — poate n-ar trebui s-o facă. Bizuindu-se pe ea, el construieşte faimoasele sale analogii ale drumului cunoaşterii, cu Soarele, Linia şi Peştera. De obicei, s-a văzut in aceste analogii dealtfel în acord cu felul în care Platon singur le prezintă — ima-

gini explicative, chiar didactice. Cu alte cuvinte, se presupune că Platon a născocit aceste analogii pentru a prezenta mai limpede, mai explicit, o teorie a cunoașterii pe care deja o avea. Iată exact ceea ce acum sîntem tentați să punem la îndoială, în special în ceea ce privește imaginea Soarelui și cea a Peșterii: începem să bănuim că rolul acestor analogii, luate în ceea ce au ele mai esențial, nu a fost, la început, unul explicativ și didactic, explicitînd *a posteriori* o concepție deja existentă.

Dar ce face Platon? În esență, el pune la punct un sistem de proporții: ceea ce este Binele în domeniul inteligibil este Soarele în cel vizibil; ceea ce sînt ideile, obiectele cunoașterii într-un loc sînt lucrurile, obiectele văzului în celălalt; ceea ce este adevărul pentru cunoaștere este lumina pentru vedere; în fine ceea ce este intelectul pentru domeniul inteligibil este ochiul pentru cel vizibil. Dar să vedem mai îndeaproape cum stau lucrurile:

Un obiect luminat din plin de soare va corespunde, așadar, unei idei pătrunse de adevăr, ce este o emanație a Binelui; pe scurt, obiectul luminat din plin va corespunde ideii adevărate, iar intelectul care o va urmări se va „umple de știință". Dimpotrivă, un obiect aflat în întuneric, lipsit de lumină, va semăna cu ceea ce este fals, lipsit de adevăr și care generează doar ignoranță. Dar pe lîngă aceste două categorii de obiecte — cele luminate puternic și cele complet întunecate — mai există și o a treia, obiectele aflate într-o lumină relativ slabă — fie „crepusculară", fie dată de alte surse de lumină decît soarele — focul din Peșteră, ori luna și stelele nopții. Desigur că aceste obiecte aflate în penumbră corespund, după Platon, exact cu „opinabilul", iar lumina slabă respectivă este echivalentul, în domeniul vizibilului, al valorii intermediare, situată între fals și adevăr, din domeniul inteligibilului.

Să remarcăm că analogia aceasta se potrivește foarte bine cu modelul „scalariform" al cunoașterii propus de Platon: așa cum între întunericul absolut și lumina cea mai puternică există o multitudine de trepte, ce îngăduie legarea extremilor într-o serie continuă, tot așa — susținea Platon — între „ignoranță" și „știință" s-ar întinde domeniul vast și intermediar al „opiniei". Noi am văzut însă că acest model e departe de a fi convingător. Cîștigă el cumva în autoritate, datorită sistemului de echivalențe propus? Să cercetăm.

Cum ne putem asigura de corectitudinea felului în care vedem un obiect, de faptul că acesta apare vederii noastre, cu certitudine în modul în care el este? O putem face luînd obiectul dintr-un loc unde el primește puțină lumină și poate astfel înșela ochiul, spre a-l purta într-un alt loc, bine luminat. Similar putem judeca și în cazul proceselor intelective. Cum putem înlătura ambiguitatea, confuzia și incertitudinea din gîndurile noastre? Făcînd ordine în ele, *limpezind, clarificînd* definițiile și relațiile dintre concepte, *iluminînd* articulațiile gîndirii, de parcă, într-adevăr, ne-am sluji de un far spre a le distinge mai bine. Care va fi rezultatul acestei operații? Acela că vom putea decide, în sfîrșit, cu siguranță, asupra conformității sau neconformității dintre gîndurile noastre și realitate, vom putea *vedea* ce sînt ideile noastre și ce valoare au; putîndu-se acum vedea, precum niște obiecte așezate în plin soare, ele vor fi *e-vidente*.

Procesul descris seamănă neîndoielnic cu cel propriu vizualității și înșiși termenii de care ne-am slujit sînt împrumutați din sfera acestuia. Dar am ajuns astfel la ceea ce Platon pretinde că ar trebui să se ajungă? Nicidecum. Căci ceea ce am obținut în urma clarificării și limpezirii ideilor noastre sînt doar certitudini asupra felului în care aceste idei se raportează la realitate, și nu certitudinea că aceste idei se raportează *bine* la realitate. Lumina intelectuală ne poate pune în fața unei *adaequatio*, sau dimpotrivă, a unei *inadaequatio*, la fel după cum lumina fizică ne poate arăta că obiectul respectiv ne este de folos, ori nu. *Am obținut o evidență, și nu un adevăr.* Dar o propoziție, un raționament, o idee nu devin adevărate prin simplul fapt că ajung clare, adică luminoase pentru spirit, limpezi, în felul în care un obiect devine limpede în lumina solară. Căci falsul poate fi și el clar, iar evidența sa nu e cu nimic mai prejos decît cea a adevărului. Propoziția „toți oamenii sînt miriapozi" este la fel de clară ca și propoziția „toți oamenii sînt mamifere", numai că prima este falsă, în timp ce a doua este adevărată. Și să mai observăm că ochiul nu mai vede un obiect transportat în plin întuneric și nu-l mai poate distinge acolo de un alt obiect plasat în aceleași condiții. Dimpotrivă, două judecăți, raționamente ori idei false, în măsura în care sînt limpezi și coerente, pot fi cu ușurință distinse de către intelect; ele nu se confundă în neființă și confuzie, dovadă relațiile logice ce se pot stabili între ele. Se vede astfel, încă o dată, că falsul nu corespunde întunericului.

Sistemul analogic propus de Platon funcționează, așadar, numai dacă înțelegem prin „adevăr", „evidență": distincția și claritatea gîndului pot fi îndreptățit asemuite cu lumina solară ce ne spune fără ezitare în ce fel sînt lucrurile și dacă ele sînt sau nu așa cum noi dorim să fie. Starea de opinare fiind ambiguitatea și incertitudinea gîndului, care fac dificilă sau chiar imposibilă confruntarea sa cu realul, ea va semăna bine cu luminarea crepusculară, incertă, a obiectelor, ce nu ne lasă să decidem ceva precis în privința lor. În sfîrșit, haosul total al gîndului, indistincția și lipsa oricărei ordini în idei își pot afla un bun corespondent în întunericul desăvîrșit ce dizolvă orice formă. Or, de aici se vede că procesul „scalariform" funcționează *doar* dacă înțelegem cunoașterea ca un drum al gîndirii de la indistincție și haos la claritate și evidență. Dar dacă o înțelegem ca pe un drum de la fals la adevăr — așa cum dorește Platon — atunci nici modelul propus, nici analogiile care îl explică nu sînt acceptabile. Platon se comportă însă de parcă echivalența dintre adevăr și evidență ar fi indiscutabilă. Cum am văzut, ea este, dimpotrivă, cum nu se poate mai discutabilă; dar aceasta nu înseamnă că ar trebui să nu-i luăm în serios credința.

4. Într-adevăr, dacă Platon, cu adîncimea și probitatea sa intelectuală rămîne la această confuzie dintre veridic și clar, aceasta nu poate însemna decît că nu se simțea liber s-o depășească. Motivul trebuie, cred, căutat în însuși vehiculul gîndului platonic, limba greacă. Astfel, în această limbă, „adevărat" se spune ἀληθής, adică, literal, „ne-ascuns", „e-vident"; de aici derivă și substantivul „adevăr", ἀλήθεια, care, de fapt, înseamnă „neascundere", adică „evidență", „claritate". La fel de interesant este și cuvîntul

σαφής. În expresii uzuale, ca φίλος σαφής, acesta are sensul de „veridic”, „adevărat”, de ceea ce corespunde realității și nu amăgește. Pe de altă parte, σαφής înseamnă „clar”, „manifest”, ba chiar „luminos”. Cînd Platon așadar afirmă că opinia este inferioară în claritate „științei”, dar superioară în aceeași calitate, „ignoranței”, se poate înțelege din cuvîntul grec folosit — un derivat al lui σαφής, atît că opinia ocupă un nivel intermediar în privința „strălucirii” și „clarității” ei, dar și că ea deține același loc în privința „certitudinii” gîndului. Or, această a doua interpretare este incorectă, deoarece, cum am văzut, falsul poate oferi și el certitudini. În fapt, grație alunecării de sens a termenilor folosiți, sîntem aduși să credem, pe nesimțite, că procesul de limpezire a gîndului corespunde drumului spre adevăr.

Iarăși, să observăm că „a ști” se spune în grecește εἰδέναι, ceea ce nu reprezintă decît perfectul unui verb, care, la aorist, înseamnă „a vedea”, ἰδεῖν. A ști ce este un lucru înseamnă a putea formula un adevăr în legătură cu el; a „vedea” intelectual înseamnă doar a rămîne în interiorul ideilor, făcute să devină limpezi, dar încă neverificate în raport cu adevărul. Limba însă apropie, pînă la confuzie, aceste două aspecte, în realitate diferite. În sfîrșit, încă o remarcă: spre a distinge lucrurile trebuie să le percep formele. „Formă” se spune în grecește, cum bine se știe, εἶδος, ἰδέα, termeni care au dat leit-motivul platonismului. Dar ambele cuvinte derivă de la același verb care, la diferitele lui timpuri, înseamnă atît „a vedea”, cît și „a ști”. Formele, puncte de claritate și de distincție pentru vedere, devin pe nesimțite, printr-o ușoară alunecare semantică, repere de adevăr pentru „știință”. Vizibilitatea lor le va implica adevărul și realitatea.

Așadar, formulîndu-și sistemul epistemologic „scalariform” și dîndu-i un corespondent vizibil, Platon actualizează virtualitățile limbii sale. Vedem acum de ce analogiile sale nu au, în ultimă instanță, rolul expozitiv și didactic pe care ele par a-l avea: Platon nu ajunge la echivalența dintre lumină și adevăr, *după* ce și-a creat acest sistem „scalariform”; ci, dimpotrivă, alcătuiește acest sistem, deoarece este singurul care se poate asocia cu echivalența amintită, ce *precede* orice demers teoretic. Căci Platon, ca și ascultătorii săi „știu” — limba le-o spune doar în fiecare zi — că evidența „este” tot una cu adevărul. Iată de ce întregul eșafodaj elaborat al marilor comparații nu s-a născut spre a face mai accesibilă o teorie, ci teoria a apărut spre a justifica și spre a conferi mai multă autoritate unor comparații spontane, ce, ocrotite astfel, proliferează. Platon nu inventează alegorii și mituri noi, ci face să încolțească miturile de care limba sa era, dintotdeauna, fecundă.

5. S-ar putea atunci spune că, prizonier al „miturilor” limbii sale, Platon întunecă prin „antropomorfizare” o anumită realitate. Nu-i o constatare prea favorabilă lui Platon — s-ar zice. Căci nu trădează prin aceasta filosoful însăși ideea demersului filosofic? Nu pornise filosofia, odată cu Thales, Anaximandru, Xenophanes ori Pythagoras, la înlocuirea ficțiunilor antropomorfice ale mitologiei elenice, vinovate de a suprapune pretutindeni chipul omului peste o lume și o divinitate lipsite de acesta? Revine oare Platon

în punctul de demaraj al filosofiei occidentale? Să observăm însă că antropomorfismul tradițional al mitologiei era, de fapt, un antropomorfism local, particular și superficial: e doar o formulă grecească a religiei. Dar nu este deloc obligatoriu ca omul să și-i închipuie pe zei în formă umană; și într-adevăr, există numeroase popoare care își reprezintă divinitățile sub formă animală, monstruoasă, ori, dimpotrivă, au o idee spiritualizată. Între conceptul de divin și formula antropomorfică de reprezentare a sa, umanitatea, în ansamblu, nu stabilește vreo legătură necesară.

Altfel stau însă lucrurile în privința echivalenței dintre lumină și adevăr, ce se bizuie pe confuzia dintre adevăr și evidență. Căci n-ar fi corect să legăm inițiativa acestei confuzii doar de un fapt de limbă greacă, în felul în care umanitatea lui Zeus sau Afroditei sînt un fapt de religie greacă. Referindu-ne numai la domeniul indo-european și încă nu putem să nu remarcăm caracterul extrem de arhaic și de profund al ambivalenței radicalului *vid-*, care, în unele limbi, ca latina și limbile slave, se specializează pentru sensul de „a vedea" *(videre, videti)*, în altele, ca sanscrita și limbile germanice își atașează cu predilecție, valoarea „a ști" *(vidya, veda, Wissen)*, pentru ca în greacă, cum am văzut, radicalul să-și păstreze ambele semnificații. Ce-ar mai rămîne? Să investigăm simbolismul luminii, așa cum apare el în faptele de limbă, de mitologie, de ritual la mai toate popoarele sau comunitățile omenești? Să ne gîndim la semnificația „iluminării" pentru budism, sau pentru nenumărate secte gnostice, dar și a „Iluminismului" din secolul XVIII? Să ne amintim de Robert Grosseteste care, în secolul XIII, atribuia luminii calitatea de „materie primă" a Universului, deci de substrat al realității și adevărului în particular; ori de Descartes care, în secolul al XVII-lea, voia și el să scrie un Tratat despre Lumină, și care socotea un bun indiciu al adevărului unei idei, claritatea, evidența, „luminozitatea", deci, a acesteia? Sau să reflectăm un moment asupra unor expresii de tipul „lumina adevărului", sau „lumina cunoașterii, ori a științei", așa cum ele există, sub o formă sau alta, în mai toate culturile sau limbile? Fără îndoială că asemenea investigații ar trebui făcute. Pentru moment, să acceptăm că nu este lipsit de semnificație faptul că de la primitivii Arya și pînă la Platon sau Descartes, omul a avut tendința spontană de a gîndi mereu în aceiași termeni fundamentali procesul de cunoaștere. Or, dacă există aici antropomorfism, atunci el, spre deosebire de cel al mitologiei grecești, e *universal* și *esențial*.

Cu aceasta, nu am scăpat însă de dificultăți: căci, din perspectiva logicii, teoria cunoașterii a lui Platon rămîne așezată pe un fundament șubred și eronat. E adevărat — nu este doar eroarea lui Platon, ci și a limbii sale, și nici numai a limbii sale, ci probabil a tuturor limbilor, a speciei, a Omului. Numai că logica nu se va arăta impresionată nici de consensul general, nici de universalul uman. Sentința ei este simplă și fără apel: „adevărul-evidență" este o eroare, la fel cum este o eroare afirmația că "$1 + 1 = 3$".

Necazul este că logica are totul dintr-un pian mecanic: oricine îi atinge claviatura, fie el un mare virtuoz, fie el un începător, fie el divinul Platon, ori un biet elev corigent la matematică, este răsplătit cu aceeași melodie. Logica e dreaptă — s-ar zice. Sau

neroadă — ar putea replica altcineva. Or, cum îmi este cu neputință să optez între cele două alternative în baza științei, nu-mi rămîne decît să optez în virtutea interesului — e și aceasta ceva mai mult decît nimic — și, făcînd astfel, iată-mă raliindu-mă la cea de-a doua opinie. Căci, de aș fi optat pentru prima alternativă, aș fi rămas cu un perfect „pian mecanic", cu care nu știu ce aș fi făcut, decît că m-aș fi plictisit nespus ; pe cîtă vreme, alegînd-o pe cealaltă, voi rămîne cu Platon, firește, imperfect, dar cu care știu ce voi face : îl voi citi iarăși și iarăși, vînîndu-i, desigur, erorile . . .

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. TRADUCERI ŞI COMENTARII

J. Adam, *Republic*, Londra, 1902.
Otto Apelt, *Der Staat*, Berlin, 1961.
V. Bichigean, *Statul*, Bucureşti, 1923.
Émile Chambry — Auguste Dièz, *La République*, t. VI, VII şi VIII din Platon, *Oeuvres complètes*, ed. „Les Belles Lettres", Paris, 1932.
Pamfilo Fiorimbene, *La Repubblica o della Giustizia*, con prefazione e note di Augusto Castaldo, Milano, 1929.
B. Jowett — L. Campbell, *Republic*, Oxford, 1894 (I-Text, II-Essays, III—Commentary).
A. Krohn, *Der Platonische Staat*, Halle, 1876.
Proclos, *In Rempublicam*, ed. Kroll, Leipzig, 1899—1901.
Léon Robin, *La République*, în Platon, *Oeuvres complètes*, Ed. „De la Pléiade", vol. 1, Paris, 1953—1955.
Fr. Schleiermacher, *Plato's Staat*. Erläutert von J. H. von Kirchnam, Leipzig, 1901.

2. STUDII

Torsten Andersson, *Polis and Psyche. A Motif in Plato's Republic*, Götteborg, 1971.
Yvon Brès, *La psychologie de Platon*, Paris, 1968.
Robert S. Brumbaugh, *Plato's Mathematical Imagination*, Indiana University Press, 1954.
Alister Cameron, *Plato's Affair with Tragedy*, Cincinnati, 1978.
E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, California University Press, 1951.
F. Dümmler, *Entstehung und Komposition der platonischen Politeia*, München, 1897.
Paul Friedländer, *Platon*, Berlin, 1964.
Perceval Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930.
Fritz Geyer, *Griechische Staatstheorien. Platon und Aristoteles*, Berlin, 1926.
W. F. C. Guthrie, *Twentieth Century Approaches to Plato*, Cincinnati, 1963.
Hans Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica* (ed. it.), Milano, 1982.
Johannes Kramer, *Die Stellung des Musischen im philosophischen und politischen Denken Platons*, München, 1969.

Jean Laborderie, *Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris, 1978.
Jean Luccioni, *La pensée politique de Platon*, Paris, 1958.
Gaston Michaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, Paris, 1934.
Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies. I. Plato*, London, 1958.
Cezar Papacostea, *Platon, viaţa, opera, filozofia, Bucureşti*, 1931.
Olivier Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945.
Léon Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1923.
Léon Robin, *Les rapports de l'Être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957.
Constantin Ritter, *Platon*, München, 1910—1923.
Kurt Schilling, *Platon. Einführung in seine Philosophie*, 1948.
Pierre-Maxime Schuhl, *L'oeuvre de Platon*, Paris, 1958.
Kurt Sternberg, *Moderne Gedanken über Staat und Erziehung bei Platon*, Berlin, 1920.
A. E. Taylor, *The Mind of Plato* (ed. ant. *Plato*), The University of Michigan Press, 1964.
U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin, 1920.

TABLA DE MATERII

Redactor: IDEL SEGALL
Tehnoredactor: ANGELA ILOVAN
Coli de tipar: 31,50. pag. planşe alb-negru: 4.
Bun de tipar: 31.03.1986.
ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ,
B-dul Lenin 146
Republica Socialistă România
Comanda nr. 568



Acest volum reprezintă cel de-al cincilea din seria de volume care vor cuprinde, în traducere românească nouă, întreaga operă a lui Platon.

Volumul al șaselea va cuprinde dialogul *Banchetul* împreună cu *Comentariul* lui Marsilio Ficino



EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ